



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**Filosofía marginal griega como fundamento de la
psicoterapia teleoanalítica**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Iván Rafael MAURIAL CHÁVEZ

ASESOR

Dr. Silvestre Zenón DEPAZ TOLEDO

Lima, Perú

2019



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Maurial, I. (2019). *Filosofía marginal griega como fundamento de la psicoterapia teleoanalítica*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER


A los veintiocho días del mes de febrero de dos mil diecinueve, siendo las 15:00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Raimundo Prado Redondez (Presidente), Dr. Zenón Depaz Toledo (Asesor), Dr. Miguel Angel Polo Santillán (Informante) y Mg. Alessandro Caviglia Marconi (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **FILOSOFÍA MARGINAL GRIEGA COMO FUNDAMENTO DE LA PSICOTERAPIA TELEOANALÍTICA**; presentada por el señor Iván Rafael Maurial Chávez, Bachiller en Psicología, para optar el Grado de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

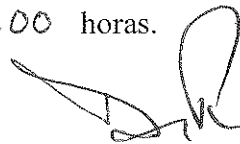
Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado, aprobado por R.R. N° 04790-R-18 del 08 de agosto de 2018


EXCELENTE (19)

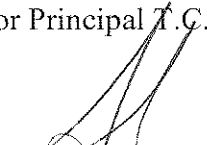
Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller **Iván Rafael Maurial Chávez**.

El acto académico de sustentación concluyó a las 17.00 horas.


Dr. Raimundo Prado Redondez
Presidente
Profesor Cesante


Dr. Zenón Depaz Toledo
Asesor
Profesor Principal T.C.


Dr. Miguel Angel Polo Santillán
Informante
Profesor Principal T.C.


Mg. Alessandro Caviglia Marconi
Informante
Profesor Invitado

A la memoria de Juan Feliberto Chire Arana

El querido tío Félix

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

Consideraciones Metodológicas

1.1. La hermenéutica filosófica	35
1.2. Objetivo de la hermenéutica	35
1.3. Categorías de la hermenéutica	38
1.3.1. <i>Lejanía temporal</i>	38
1.3.2. <i>Comprensión e interpretación</i>	39
1.3.3. <i>Círculo hermenéutico</i>	40
1.3.4. <i>Historia efectual</i>	41
1.3.5. <i>Fusión de horizontes</i>	42
1.3.6. <i>Suspensión de prejuicios</i>	43
1.3.7. <i>El juego y la mimesis</i>	47

CAPÍTULO II

Filosofía *sensu stricto* y filosofía marginal

2.1. Situación inicial de la filosofía griega: antes y después de Sócrates	50
2.1.1. Los filósofos presocráticos	53
2.1.2. Orígenes de la racionalidad en el enfoque monista de la realidad en Parménides	55
2.1.3. Sócrates y los sofistas	57
2.1.4. Platón y Aristóteles	60

2.2. Filosofía <i>sensu stricto</i> (noético-transmundana): Platón y Aristóteles	66
2.3. ¿Qué es filosofía marginal?	71
2.4. Vertientes de la filosofía marginal	77
2.5. Filosofía marginal socrática pático-cismundana	77
2.5.1. Los cínicos	78
2.5.1.1. <i>La literatura cínica serioburlesca</i>	85
2.5.1.2. <i>El uso de la paradoja y el humor en los cínicos</i>	87
2.5.1.3. <i>La ironía</i>	88
2.5.1.4. Filosofía marginal y cristianismo primitivo	89
2.5.2. Los cirenaicos	90
2.5.3. Otras bases marginales en clave socrática	92
2.5.4. Los escépticos	94
2.6. Filosofía marginal helénica de orientación noético-transmundana: estoicismo....	95
2.6.1. La “Stoa” antigua	96
2.6.2. La “Stoa” media y nueva	98
2.7. Filosofía marginal helénica de orientación pático-cismundana: epicureísmo.....	101
2.7.1. Los epicúreos	102

CAPÍTULO III

Tectónica de la personalidad, orientación marginal-cismundana y psicoterapia

3.1. Máscara de actuación (roles sociales) y el olvido de la “máscara ritual” (<i>ludus</i>). 108
3.1.1. El concepto de “máscara” como rol social

3.1.2. El sí mismo colectivo y la “máscara ritual”	112
3.1.3. La “máscara ritual” y el sentido de comunidad en la Psicología Adleriana	117
3.1.4. Los “roles sociales” en Alfred Adler y Eric Berne: la diversión	118
3.1.5. La “máscara ritual” en el teleoanálisis: actividad, juego y sentido del humor...	120
3.2. Concepción vertical de la personalidad y la histórica inferiorización del goce libidinal	124
3.2.1. Preconcepción mítico-religiosa en la tectónica “hacia arriba” de la conciencia.	124
3.2.2. Presupuestos mítico-religiosos de la concepción “hacia arriba” como separación consciente (<i>logos</i>) – inconsciente (<i>pathos</i>)	129
3.2.3. Concepción antropológica desde la tradición griega	130
3.2.4. Concepción antropológica desde la tradición judeo-cristiana	140
3.2.5. Representaciones de la personalidad “hacia arriba” y la conciencia como lucidez del constructo psíquico	144
3.3. Aparecer del doble imperativo de la conciencia	148
3.4. Yo tensivo y <i>dressate</i> a la luz del enfoque estratificado y analítico transaccional.....	154
3.5. Psicoterapia adleriana y terapias afines en la tradición marginal-cismundana	170

CAPÍTULO IV

Terapéutica marginal-cismundana como eje de la terapéutica teleoanalítica

4.1. El Teleoanálisis adleriano de Michael Titze en el panorama de la psicoterapia contemporánea	181
4.2. Teleología y representación de estilos de vida primario (sensualista-anárquico) y secundario (intelectivo-normativo) del teleoanálisis	186
4.2.1. Las formas de finalidad	186

4.2.1.1. <i>Finalidades basadas en el inconsciente</i>	188
4.2.1.2. <i>Finalidades basadas a nivel consciente</i>	188
4.2.2. Finalidad racional y libertad individual	189
4.2.3. El sistema de la personalidad y sus finalidades	190
4.3. Alianza con el sistema primario de referencia en el teleoanálisis adleriano:	
el camino inicial de la terapéutica paradojal	194
4.3.1. El método conspirativo	194
4.3.2. El diálogo socrático	195
4.3.3. El uso de paradojas en la psicoterapia	196
4.3.4. Técnicas paradojales	197
4.4. Ruptura con la idea de bien y de mal, de salud y de enfermedad, de superioridad	
e inferioridad en el baile de la máscara ritual	199
4.4.1. El método teleoanalítico de terapia, más allá del carácter bipolar “bueno-malo”,	
“sano-enfermo”, “perfecto-imperfecto”	199
4.4.2. El baile de la “máscara ritual”: el sentido lúdico de la vida	203
CONCLUSIONES	212
BIBLIOGRAFÍA	217
ÍNDICE DE FIGURAS	223
VOCABULARIO	224

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se inscribe en el ámbito de la antropología filosófica y se sirve de la metodología hermenéutica de Hans Georg Gadamer. Desde esta perspectiva es posible reinterpretar los datos que la enseñanza filosófica tradicional nos muestra como “escuelas socráticas”. Ahí se describen filosofías unas más elaboradas que otras, unas con mayor alcance para los problemas de nuestro tiempo y otras que esperan su turno. Hay filosofías “presocráticas” y también “socráticas”, “mayores” y “menores”. Nosotros observamos breves capítulos para una filosofía de “socráticos menores”, por ejemplo, el cinismo que exigía vida coherente por medio del “arte de vivir” (*théchne bíou*) en vez de un discurso teórico elaborado. A pesar de la reciente atención que se le ha prestado a las *escuelas socráticas* (cínicos, cirenaicos, epicúreos y estoicos) por parte de algunos filósofos (Carlos García Gual, Pierre Hadot, Emilio Lledó, Julián Marías, Alexander Nehamas, Martha Nussbaum, Michel Onfray, etc.), aquellas no dejan de constituir una filosofía “que se puede aprender fuera de la universidad”. Tal modo de entender la filosofía no obtiene el estatus de filosofía “en sentido estricto” sino que se la concibe, por parte de la mayoría, como una serie de discursos acerca de cómo mantenerse sereno y feliz en el mundo actual.

Al lado del inmenso panorama de filósofos modernos y contemporáneos, los cínicos, son recordados más como una secta de rebeldes que se desentendieron del prójimo. Esta visión simplista, que algo tiene de cierto, no muestra el verdadero alcance de la filosofía terapéutica que ellos ofrecieron. El epicureísmo entró en contacto con el cinismo. No estaban todos tan separados sino que se influyeron unos a otros en su intento de hacer eficaz su discurso actitudinal. Las separaciones marcadas vienen después, con los intereses de poder de quienes contaron la historia. Los escritos acerca

de “filosofía menor” son relativamente pocos y la *distancia en el tiempo* facilita el deseo de completar la figura faltante con nuestros propios intereses, aquellos que nos mantienen seguros dentro de nuestra convicción. Solemos delimitar excesivamente cuando no estamos seguros; ponemos barreras y límites cuando corremos el riesgo de poner en juego parte de nuestro territorio ideológico.

La investigación se desplaza dentro de una atmósfera de dualidad, una filosofía acreditada, difícil, profunda y otra que siempre viajó poco protegida de retórica y elaboración. Aunque el centro de interés en este trabajo, no es victimizar al grupo que hoy no tiene el rango de *filosofía* ni ironizar en contra de los razonamientos elaborados que exigen paciencia y preparación. Antes que eso, mi inquietud es poner de manifiesto un sector del discurso filosófico global que es la matriz del saber psicológico y reconocer en dicho sector del discurso el germen de la terapéutica nuclear, siendo consciente que toda filosofía es, en cierta medida, terapéutica. El recorrido inicial de la filosofía que denomino “marginal” en su permanente dialéctica con el esfuerzo de filosofar en sentido riguroso, muestra no sólo otros esfuerzos valiosos por vivir la felicidad sino que describe el modo en el cual se genera lo terapéutico en sí mismo. La psicoterapia contemporánea sólo conoce la *therapeia* en forma de “técnicas de cambio” a partir de una concepción de la realidad psíquica subyacente y visión antropológica que se adhiere a determinada escuela filosófica. La psicoterapia en su versión adleriana muestra, de modo significativo, parentesco con el proceder terapéutico de la *filosofía menor* y reconoce en ella un poder fundamental en todo proceso de cura psíquica. Es entonces cuando la psicoterapia encuentra en el teleoanálisis adleriano el puente que le permite acceder a los orígenes de la cura descrita entre líneas a lo largo de la historia de la filosofía y que nosotros reconocemos en el inicio de la filosofía.

Por otra parte, la psicología es una disciplina nueva en su intento de acreditarse como “ciencia de la conducta” y, sin embargo, la praxis terapéutica ya tiene algo de historia, un recorrido de casi dos siglos donde nuevamente, los intereses de poder afectan su propio desarrollo. El surgimiento del psicoanálisis trajo consigo nuevas pugnas acerca del concepto de “salud mental” y de normalidad. La necesidad de mejorar la calidad de vida de las personas exigió nuevos experimentos, integración teórica desde metodologías discrepantes y también algunos “disidentes”. El pensamiento filosófico asesoró la formación de ideas en la pretensión de mejoría del padecimiento psíquico. La filosofía helénica siempre estuvo aportando las iniciativas de cura psicológica desde los presocráticos hasta Michel Foucault. Mientras tanto la psicología de Alfred Adler y su influjo *vitalista* (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche y Henri Bergson), que también conoció el “arte de vivir”, dirigió su atención en torno a la voluntad de poder, las paradojas y el humor. Adler, en 1912 inicia su discurso acerca del “carácter neurótico” con la frase de Séneca “*Omnia ex opinione suspensa sunt...*” (Adler, 1984, p. 43).

Era tiempo de reconocer la importancia terapéutica de los filósofos estoicos. Posteriormente, la terapia cognitiva puso los reflectores, sobre todo, señalando hacia la Stoa de Epicteto, Séneca y Marco Aurelio. La psicoterapia empieza a beber de las fuentes de estos *filósofos menores*, de Diógenes y de Epicuro. En nuestros tiempos, el Teleoanálisis adleriano ha profundizado en la vía paradójal y ha sofisticado el pensamiento de Adler. Se trata de recuperar una filosofía en favor de la psicoterapia. Y surge desde el inicio la pregunta: ¿Es la filosofía marginal griega fundamento de la praxis teleoanalítica? En otro modo de formulación: ¿El inicio de la filosofía da cuenta de un discurso inconsciente que revela el fundamento de lo que hoy denominamos psicoterapia?

Nuestros intereses van más allá de contestar esta pregunta. La psicología teleoanalítica, y con ella, toda la tradición del pensamiento adleriano puede encontrar en sus orígenes no sólo una filosofía que representa los ideales de la terapéutica sino que también puede recuperar una base teórica después de rastrear en los orígenes de la *máscara de actuación*, máscara teatral que hasta hoy la psicología ha tenido como única representación del *sujeto indiviso*. La filosofía hermenéutica puede servir, de modo significativo, para hacer posible esta fundamentación. Lo que llamamos “filosofía marginal” no queda ajena al núcleo de la terapéutica psicológica, antes bien, está más cerca que las concepciones oficiales, académicas o “canónicas” que han dominado el panorama de la psicología. La filosofía marginal es tenida por tal no sólo porque es, en cierto sentido, periférica sino también porque es incómoda en tanto habla de libertad y de placer. “El miedo a la libertad”, título de Erich Fromm puede tener un gemelo en “El miedo al goce”. Emociones vitales de *dolor* y *aburrimiento* pueden ser usadas como armas para que las personas desistan en tiempo breve de su propio poder. En este sentido la *prohibición del goce* es una forma de tener fácil control sobre la conciencia de los demás.

La psicología, como estudio sistemático de la conducta y de las condiciones que la posibilitan, encuentra en la psicoterapia su modo de realización en el plano de la salud mental. “Terapia”, del griego *therapeia* (Merani, 1976) equivale a “tratamiento” en el sentido de alguien que se propone “curar” y “servir” (*therapeuin*), por lo tanto la *therapeia* conserva un sentido médico que va más allá de la salud corporal debido a que aspira a la cura del alma oprimida, tal como lo afirma Senén Vidal (2005) en la introducción a la obra de Filón de Alejandría. Es interesante el sentido originario de “terapeuta” que en griego designa a quien procura el cuidado, inicialmente asociado al ámbito religioso (servidor en un templo y de un dios particular). Otra fuente la deriva

del griego “*therapon*” que alude al compañero de un guerrero a quien protege y asiste en aquello que lo hace más eficaz. También designa a quien sirve: “*théraps*”. Además está la hipótesis del origen en el término “*therapne*” relacionado con “morada” y otra versión que lo asocia a quien sustituye un ritual, ingresando el término *therapeia* dentro del ámbito religioso¹ ya más cercano a la acepción de servicio al Dios verdadero (op. cit. 2005). La etimología alude, en esencia, al que acompaña, asiste y protege con sabiduría a quien se propone vencer una situación adversa.

La actitud médica surge ya en la filosofía helénica como un quehacer paralelo al de quien interviene en el soma. El “bullicio” del dolor físico muestra inmediatamente su correlato psíquico. Para el filósofo el hombre sufre por el modo descontextualizado en que construye sus ideas dentro de un contexto socio-cultural que no le ofrece estabilidad en su deseo de obtener la felicidad. Para Martha Nussbaum la filosofía epicúrea, escéptica y estoica ingresa en la línea de la *therapeia* en sentido de cura del alma:

La filosofía cura enfermedades humanas, enfermedades producidas por ideas falsas. Sus argumentos son para el alma como los remedios del médico para el cuerpo. Pueden curar y se han de valorar en función de su capacidad para hacerlo. Así como el arte médico progresa al servicio del cuerpo doliente, así también la filosofía en el alma cuitada. Bien entendida no es ni más ni menos que el arte de vivir (...), propia del alma. Esta concepción general de la tarea filosófica es común a las tres grandes escuelas helenísticas, tanto en Grecia como en Roma. Las tres aceptan como adecuada la analogía entre filosofía y medicina. Y para todas ellas, la analogía médica no es simplemente una metáfora decorativa, sino un importante instrumento, tanto de búsqueda como de justificación. Una vez que uno ha entendido de forma general que la tarea de la filosofía es como la del médico, puede uno apoyarse en esa concepción general (...) para descubrir de manera más concreta y detallada, cómo ha de proceder el filósofo en diversas circunstancias (Nussbaum, 2003, pp. 34-35).

¹ Datos recuperados de <http://etimologias.dechile.net/?terapeuta> (02 de Noviembre, 2017).

La historia de la psicoterapia surge entonces emparejada con la historia de la medicina que se cuestiona *qué hacer* para evitar o aliviar el dolor en el ser humano. La psicología atiende, en principio, al dolor psíquico que se traduce mejor por “sufrimiento”. El interés del psicólogo por la “psicopatología” (tratado del padecer) viene acompañado por *cómo hacer* para intervenir en el momento oportuno y de modo eficaz. Cada enfoque psicológico tiene vertientes de respuesta psicoterapéutica que procura solucionar el sufrimiento y evitarlo. La experiencia enseña que la cura del padecimiento es posible como también las formas de evitarlo. La mayoría de sufrimientos psicológicos se originan en personas que tienen la fantasía de que la realidad debe encajar perfectamente con sus deseos individuales. Debido a ello, la psicoterapia se convierte, no sólo en un conjunto preguntas oportunas que ejercitan la autonomía relativa del sujeto sino, sobre todo, en la facilitación de una “actitud filosófica” o “racional” (modélico en ello es la terapéutica racional-emotiva de Ellis) con mayores posibilidades de autonomía, disfrute y eficacia conductual.

La psicología como “hija de la filosofía” identifica con facilidad frases y modos de ver la realidad de la filosofía de todos los tiempos, sobre todo aquella que ofrece sentencias acerca del sentido de la vida, del sufrimiento y de la mejor actitud ante la adversidad. Una de las dos metodologías de la psicología que soportan la mayoría de la terapéutica contemporánea es la escuela psicoanalítica. Fue Sigmund Freud quien ha tenido repercusión dentro del ámbito filosófico (Herbert Marcuse, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Paul Ricoeur), sociológico (Émile Durkheim, René Allendy, Norbert Elias) y antropológico (Bronislaw Malinowski, Alfred Kroeber, Marcel Mauss, Claude Levi-Strauss). El psicoanálisis recurrió a conceptos de la filosofía presocrática cuando se refirió a los instintos básicos del ser humano (Onfray, 2011). La terapéutica racional-

emotivo-conductual (TREC) en la línea de Albert Ellis es conocida por su punto de partida estoico cuando plantea junto a Epicteto que una persona no se trastorna por los hechos de la realidad sino por la idea que tiene de ellos (Ellis y Grieger, 1999).

La praxis terapéutica no desconoce la importancia de la filosofía estoica en la pronta reversión de pacientes con depresión, tal como nos lo informa el reconocido psicoterapeuta Michael Titze en la actualidad. Los esfuerzos actuales de la terapia en su intento de enfrentar trastornos psicológicos, ha recibido valiosos aportes, aunque en mi percepción, ha descuidado aspectos relevantes de la cura. Es preciso señalar que los planteamientos teóricos de la psicoterapia son psicopatologistas (modelo salud-enfermedad de la Medicina), cuando no, propuestas “rígidas” del “sistema de referencia secundario” orientadas a eliminar la rigidez (bipolaridad, absolutización y sobregeneralización) propias del sujeto “neurótico”.

Con ello no pretendemos afirmar que las terapias contemporáneas no tengan modo de afrontar el sufrimiento autoimpuesto por el sujeto que ha rigidizado su percepción acerca de la realidad. La terapéutica cognitivo-conductual ha logrado aportes significativos tanto como lo han hecho otras modalidades de terapia psicológica. Sin embargo hay en el modelo de Michael Titze instrumentos de cambio terapéutico que parten de su original comprensión de los sistemas de referencia de la personalidad. El modelo teleoanalítico, a diferencia de los demás, propone que la vía de la “cura”, ocurre apelando al poder del “sistema primario (hedonista y amoral) de referencia”. Mientras que el modelo filosófico de la terapia racional-emotivo-conductual (TREC) aporta desde el *sistema secundario de referencia*. La terapia puede solucionar de modo menos potente el núcleo del padecimiento cuando se trata de una patología que implica un conflicto de finalidades no conscientes.

El Teleoanálisis adleriano es una teoría psicológica con propuesta psicoterapéutica dentro de la tradición de Alfred Adler que propone dos cuestiones fundamentales: 1) que el individuo está orientado de modo permanente hacia metas y fines ficcionales que le dan sentido a su conducta recurrente y 2) que la personalidad está constituida por un *sistema de referencia consciente* (finalidad personal y finalidad social) de modo paralelo a un sistema de referencia inconsciente (finalidad biológica y finalidad personal). Para Michael Titze, a diferencia de las distintas formas de psicoterapia (psicoanálisis, terapia racional-emotiva o psicología existencial) no existe la primacía de lo consciente respecto a lo inconsciente ni viceversa.

La representación de la personalidad en el teleoanálisis difiere de las tradicionales posturas cuya idea implícita es que hay un yo luminoso y un ello oscuro del cual fluyen los deseos que la cultura reprime, caso por excelencia del psicoanálisis freudiano. Las psicologías humanísticas invierten el poder del ello y lo trasladan a la conciencia y los valores. Creándose, de esta manera, modelos “rígidos” de la personalidad, en la medida que se supone la primacía en la conciencia o en la inconsciencia. Las terapias sistémicas serían una variación del acento en lo inconsciente desde un marco referencial distinto al psicoanálisis. Esta rigidez de las concepciones de la personalidad tiene, además, un trasfondo ideológico no siempre explicitado, en donde se hace patente el poder (cuasi sobrenatural) del terapeuta que conoce la ciencia de aquello que es patológico y de lo que no. De modo directo (hipnosis, juego de psiquiatría, cobro excesivo o tratamiento gratuito) o de modo indirecto (actitud de superioridad y suspicacia), la terapia fomenta la rigidez del paciente realizándose cambios o retirando síntomas sin la posibilidad de que la persona piense más allá del marco que le impone la técnica de cambio. La terapia teleoanalítica consiste en una flexibilización de la conducta interna (pensar y sentir) y

de la conducta manifiesta (decir y hacer) que sólo se puede lograr de modo satisfactorio desde una concepción terapéutica poco rígida o decididamente humorística.

Por otra parte, la psicología surge de la filosofía con el interés de acreditarse como ciencia de la conducta y asume, desde el inicio, criterios cada vez más psicopatológicos de cambio que hicieron que el psicoterapeuta se convierta, por una parte, en sustituto del sacerdote y de otra, en sustituto del biólogo. En los dos casos la psicoterapia se convierte en dispositivo de control social y, para ello, se forma (rígidamente) a los “científicos de la conducta”. Sobre tema similar ya ha tratado ampliamente el psicólogo y filósofo Michel Foucault, por ejemplo, en su libro *El poder psiquiátrico* (2007)

Pienso que “la psicología” y “la psicoterapia” contemporáneas realizan esfuerzos por optimizar la salud mental del colectivo. Pero no se trata de dos entidades anónimas y gigantes que al ser tocadas curan a la gente, sino de un cuerpo de conocimientos que se sostienen en posturas epistemológicas con fuerte carga ideológica y en manos de personas que están envueltas en diferentes tradiciones de pensamiento y morada espiritual. La *koiné* del psicólogo está planteada en el *Manual de diagnóstico de trastornos mentales* (DSM) que desconoce lenguajes y comportamientos de otras culturas. Se trata de un texto no siempre bienvenido por toda teoría psicoterapéutica como es el caso de la terapia sistémica. La psicología está cada vez más al servicio de intereses económicos tras la fachada de neurociencia y cada vez más interesada en que el sujeto realice las cosas pensando menos (hipnosis de diversa índole, constelaciones, coaching y mindfulness). Ante un sistema neoliberal que promueve el individualismo y la competencia sin criterio (pensando poco, aunque sí muy libres de comprar lo que deseamos) las personas se preocupan más de asegurar lo que el sistema le impone: matrimonio con una pareja que reúna el patrón europeo de belleza (si no es así que lo

imite en lo posible), casa propia, AFP y automóvil. Además de amigos y relaciones de “contacto” ante los que obtiene prestigio por su apariencia física tal como lo expone Gilles Lipovetsky en *La felicidad paradójica* (2007).

En esta tesis quiero justificar por medio de la visión de la personalidad del teleoanálisis adleriano, que la misma historia de la filosofía puede darnos luces suficientes para reencontrarnos con el sentido originario de “terapia” y conocer por medio de una especie de dialéctica permanente de sus posiciones que no se trata de tomar partido por una u otra psicoterapia y descartar de plano lo que no coincide con nuestra idea, sino de expresar que hay un modo de ser fundamentalmente filosófico que consiste en ser consecuentes con nuestros principios y para ello la filosofía nos muestra que hay un *dialecto de la vida íntegra* que se sobrepone a cualquier neurosis a tratar. La psicoterapia pretende hasta ahora curar la rigidez desde la rigidez de una serie de minidogmas y sacerdocios autoimpuestos que denominamos “ideología del control del prójimo”. No por ello deja de existir la cura del paciente. El paciente debe ser “re-adaptado” cuando sigue patrones “mal-adaptativos”. Es decir se crean otros lenguajes que proponen una rigidez diferente a la del neurótico. La rigidez de la adaptación al sistema que ha ideologizado incluso el placer y lo ha convertido en mercancía. Lo mismo ocurre con la terapéutica psicoanalítica y con la terapia existencial-humanista.

La “psicología descentrada” que propongo de la mano del teleoanálisis es la que pone en suspenso las técnicas ideologizantes de la psicoterapia tradicional y se propone mirar el discurso de filosofías “marginales” que ofrecen mayores posibilidades de flexibilidad y alerta desde la reflexión acerca de los minidogmas y la propuesta de una actitud humorística y creativa que nos invite, a su vez, a pensar mejor y con mayor frecuencia en mejores modos de disfrutar respetando acuerdos. En ese sentido las ideas

sugestivas de Michel Onfray (2008) pueden ayudarnos a situar mejor esa filosofía que puede asustar a quienes miran con ligereza la filosofía marginal que precisamente empieza enseñándonos acerca de la libertad, del cuerpo, del goce y de la risa. En última instancia, “la risa” no es aquella de la técnica que es útil en la terapia. Se trata de algo más que risa, en todo caso hablamos de “risa vivida” (el sentido del humor surge del autoconocimiento). Somos seres que ríen y que pueden *reírse de sí mismos* y ese es el indicador de toda vida vivida coherente.

Desde el sistema de la personalidad del Teleoanálisis adleriano se propone una psicoterapia fundamental porque en el fondo apunta no sólo a la cura de un trastorno neurótico o afirmar una felicidad al estilo occidental confundiendo el placer y el ánimo festivo con la jovialidad y el ánimo festivo con la felicidad. La psicología teleoanalítica nos muestra que el sentido del humor es en esencia *mirarnos por primera vez siempre*. A mi juicio, la expresión nuclear del sentimiento de comunidad, tema central en la psicología individual de Alfred Adler.

Para sustentar mi propuesta, es necesario dar cuenta de la existencia de un camino paralelo en la filosofía, una doble tendencia en la historia del pensamiento. Karl Popper en *El Mundo de Parménides* (1999), inicia el texto realizando una crítica al concepto de inducción aristotélico y cierta “mala conciencia” al adjudicarle a Sócrates el peso de haberla inventado. Allí también nos dice que Protágoras se revela contra la división radical entre *episteme* (conocimiento real) y *doxa* (opinión mejorable) y sugiere que la proposición del *homo mensura*, el hombre como medida de todas las cosas, no significa simplemente que cada uno tiene su propia verdad según le conviene sino que, en tanto desconocemos lo inaccesible a los humanos, el conocimiento humano queda en nuestras manos. Popper nos dice además que la sentencia de Protágoras es en realidad un

cuestionamiento a la distinción tradicional en donde el filósofo aspira a una *episteme* entendida como “conocimiento divino”, sabiduría y verdad inaccesibles.

Según nuestro autor, Protágoras, en contra de la información de Diógenes Laercio, fue anterior a Demócrito y que Protágoras, con alta probabilidad, fue un empirista que se rebeló contra el racionalismo de Parménides. Si Platón concluye, (sólo en asunto de filosofía natural) como en el caso del *Timeo*, que todo lo que nos dice es “similar a la verdad”, en el fondo está hablando de “*doxa*”. Según Karl Popper, Aristóteles quería presentarse como quien sabe, al igual que el empirista Protágoras que, por el contrario, habría admitido que el conocimiento humano no es cierto y que sólo nos provee de recursos para mejorar un poco más el conocimiento humano en tanto el hombre es medida del conocimiento. En este sentido, el conocimiento de Protágoras no se entiende como en Aristóteles.

Los filósofos periféricos, aquellos que no figuran entre los profesores de la élite sino en los que van por las calles como Sócrates y Protágoras o en el jardín como los epicúreos o en su casa como Demócrito, pueden hablar con más libertad de conciencia que los dos grandes más cercanos a la idea de jerarquía desde una metafísica. El dogmatismo de Platón en asunto de Política parece quedar pequeño al lado del dogmatismo de Aristóteles en varios niveles según la mirada atenta de Popper:

Sin duda Aristóteles era un gran científico (aunque no tan grande como Demócrito, a quien Aristóteles aprecia y al que Platón jamás menciona y al que según algunas tradiciones habría odiado); pero era precisamente un erudito y un lógico al que podemos agradecer la invención de la lógica, así como un gran biólogo. Hay muchas cosas que hablan en su favor, por más que sus teorías sean todas ella ejercicios de dogmatismo. En realidad Aristóteles fue el primer dogmático genuino. Incluso Platón, por más que fuera un dogmático en política, no era un dogmático en el terreno epistemológico. Podemos decir que el ideal aristotélico de ciencia es más o menos el de una enciclopedia llena de conceptos, nombres de las esencias... (Popper, 1999, p. 20).

Popper dirige su crítica a Aristóteles para llamar la atención sobre el desacuerdo de Parménides acerca de una epistemología dominada por la vía de la inducción. Me parece válido exponer sectores de esta crítica con el fin de resaltar en breve espacio cuatro ideas centrales en el inicio de la tesis. Las dos primeras ideas vienen sugeridas también por Karl Popper, la tercera y la cuarta vienen por cuenta propia:

- 1) Que hay un progresivo distanciamiento entre filosofía *teórica* (de la verdad/error), y la filosofía *práctica* (ética) de la coherencia de vida, que se evidencia desde el inicio de la filosofía académica.
- 2) Que hay en la filosofía *de élite* (teórica) una tendencia a interpretar la *polis* en sentido dogmático.
- 3) Que el camino de la *therapeia* opera mejor desde una filosofía llevada en términos de la coherencia de vida, flexibilizando mejor porque flexibiliza desde el goce siendo más viable la mejoría psíquica que señalando el camino de un modo estricto y normativo (psicopatológicamente). La filosofía puede resultar menos necesaria si está infiltrada de dogmatismo en donde se descalifica de modo directo o sutil el deseo del estilo personal de vida o “lógica de los afectos”.
- 4) Es más, la filosofía marginal griega, básicamente hedonista y asocial, puede servir de modelo básico de liberación facilitando así que un sujeto se involucre y que no sólo se comprometa.

Immanuel Kant advierte que el recorrido de la filosofía adopta dos tendencias en discordia. La discusión filosófica es de por sí *tensiva* y su recorrido histórico parece que también. Si es así, se debe a que cada tendencia de pensamiento no sólo se nutre de ideas antecesoras, sino que además, el camino de aproximación a su objeto depende de

psicologías particulares que desde diferentes marcos de referencia asumen la respuesta a preguntas fundamentales. Esta psicología de base postula un sistema de referencia noético y un sistema pático producto de la arquitectura bio-cultural de la conciencia.

Hay filosofías que ponen el acento en un sistema en particular y entienden cada uno como diferenciado del otro de modo irreconciliable. Kant entiende esta oposición como “teatro de la discordia” entre los *filósofos sensualistas* (desde Epicuro) y los *filósofos intelectualistas* (desde Platón), los primeros “lógicos” y los segundos “místicos” (Kant, [1781/1787] 2011, p. 727). Hans Reichenbach (1967) reserva el término de “racionalismo” en sentido amplio para el pensamiento platónico, absorbiendo esta denominación al concepto de “idealismo”. Para este autor la *filosofía racionalista* concibe la razón como la base del conocimiento físico, apartándose así de la postura empírica que se basa en la observación. De este modo Reichenbach alinea a la filosofía platónica con las filosofías racionalistas de la época moderna.

Para Reichenbach la filosofía de Platón está fuertemente influida por el pensamiento del filósofo y matemático Pitágoras, al que considera el primer racionalista, y comprende que, en tanto matemático, se sienta inclinado hacia el racionalismo y a generalizar su método lógico-deductivo para luego prescindir de la percepción sensible. Desde la perspectiva del filósofo empirista estamos ante un Platón racionalista influido por el misticismo que da como resultado una mezcla de misticismo y matemáticas. Señalo estas afirmaciones de Reichenbach porque nuevamente plantea una distancia de tradiciones de pensamiento en donde el idealismo platónico, para él, “racionalismo”, está dentro de las orientaciones de pensamiento que suponen que su conocimiento filosófico les es accesible por medio de una facultad especial llamada “razón”, “intuición” o “visión de las ideas”.

El profesor Reichenbach seguidamente nos habla de los “filósofos del segundo tipo”, los empiristas, que consideran la ciencia empírica, y no las matemáticas como la forma de conocimiento por excelencia. Sitúa la filosofía empirista dentro de la tradición de un “contemporáneo de Sócrates” tenido por “presocrático”, refiriéndose a Demócrito, al cual le sigue Epicuro, Lucrecio, Carnéades y Sexto Empírico. Se trata de la tradición de la “filosofía edificante” en oposición a la filosofía “rigurosa”, “científica”, “constructiva” y “sistemática” (Rorty, 1983), filosofía “edificante”, “terapéutica” y periférica que Kant, como ya dijimos, denomina “sensualista” y que nosotros ubicamos dentro de los filósofos “marginales”. Con esta alusión a Hans Reichenbach no estoy proponiendo el empirismo y la filosofía científica actual como “marginal” en ningún modo, pero me parece oportuno poner en evidencia que desde diversos ángulos queda justificada la idea de la doble tendencia de la filosofía en términos de un modo de acceder a la realidad poniendo el acento en determinado sistema de la personalidad: afectivo o racional, práctico o teórico.

Esta doble vertiente de la filosofía se mantiene hasta la actualidad. Sin embargo, es cada vez más confusa la diferencia, sobre todo a la hora de ubicar a Baruch Spinoza entre René Descartes y Michel de Montaigne o localizar a Georg Hegel simplemente como “opuesto” a Arthur Schopenhauer. Lo mismo ocurre con Edmund Husserl y Martin Heidegger. Llega un momento en que Descartes bien puede ser calificado de “marginal cismundano” por su escepticismo fundamental pero es un representante por excelencia del racionalismo y además creyente religioso.

El *Discurso del método* es básicamente un relato cuyo escenario es el *sistema de referencia secundario* desde el cual se ponen en duda los ofrecimientos del *sistema de referencia primario*. El aporte cartesiano es epistemológico. Spinoza es un sensualista

pero su discurso se mantiene dentro de la tradición de Descartes. Hegel cuestiona de alguna forma a la modernidad cristalizada en Kant y habla un poco de lo que habrá pero siempre dentro del discurso en donde la acción individual ha de ser descubierta dentro de un proceso. Poco hay aquí de “marginal-cismundano” en el sentido de esta tesis. Sin embargo, es posible reconocer cómo un sector de la filosofía marginal, que atiende al sistema de la *lógica de los afectos* influye de modo relevante, en el transcurso de los siglos, en las bases del pensamiento occidental, hecho que al ser resaltado revaloriza el lugar y el aporte de la filosofía marginal, sobre todo en el relato terapéutico que dejó a su paso:

La filosofía del siglo XX, tanto en Europa como en América del Norte, ha hecho, hasta hace muy poco, menos uso de la ética helenística que casi cualquier otra cultura occidental desde el siglo IV a.C. No sólo el pensamiento de la baja Antigüedad y la mayoría de las interpretaciones del pensamiento cristiano, sino también los escritos de autores modernos tan diversos como Descartes, Spinoza, Kant, Adam Smith, Hume, Rousseau, los padres fundadores de los Estados Unidos, Nietzsche y Marx, son todos ellos tributarios en gran medida de los escritos de los estoicos, los epicúreos o los escépticos, con frecuencia mucho más que de los escritos de Platón y Aristóteles. Especialmente en lo que respecta a las concepciones filosóficas de la emoción, ignorar el período helenístico equivale a ignorar no sólo los mejores materiales de la tradición occidental, sino también la principal influencia en la evolución filosófica posterior (Nussbaum, 2003, p. 22).

Dentro del grupo de filósofos que ponen de relieve la importancia de la filosofía marginal griega hemos de destacar a Pierre Hodot que postula de modo magistral el equívoco de entender la filosofía como una construcción teórica señalando, a su vez, que la filosofía antigua fue entendida por los griegos como una *forma de vida*:

En primer lugar hay (...) una pérdida parcial, aunque muy real, de la concepción de la filosofía como forma de vida, como elección de vida y también como terapia. Se ha perdido el aspecto más personal y comunitario de la filosofía. Además, la filosofía se ha hundido cada vez más en una vía puramente formal, en la búsqueda a todo precio, de la novedad en sí misma: se trata para el filósofo de ser lo más original posible, si no creando un sistema nuevo, sí, al menos, produciendo un discurso que, para ser original, se quiere muy complicado. La construcción más o

menos hábil de un edificio conceptual se convertirá en un fin en sí mismo. De este modo, la filosofía se ha ido alejando cada vez más de la vida concreta de los hombres (Hadot, 2009, pp. 94-95).

Por otra parte, la filosofía contemporánea es la continuación de la filosofía griega. Y desde la perspectiva de Gadamer puedo entender que hay un sentido en el inicio a modo de *etimón* que contiene todo lo que habrá en el recorrido. Hay un paralelo entre la comprensión de esta idea genealógica con la concepción terapéutica transaccional de “emociones primarias”. Estas emociones básicas son muy importantes para la terapia en la medida que rebelan aprendizajes ocultos (infantiles) cubiertos con nuevas emociones más elaboradas (culturalmente). De tal forma que la *alegría* y el *placer* pueden ser entendidos como emociones básicas que adoptan formas distintas cuando hablamos de *contento* o de *halago* que implican placer y alegría. El *etimón* opera similar en la palabra. Los términos pueden viajar a través del tiempo e ir desplegando significados que están grabados en su origen. El contenido genético opera como la semilla que termina siendo algo muy diferente en apariencia.

Lo antedicho vale también para el concepto de “terapia” que en el contexto de la filosofía antigua adquiere un significado distinto que en psicología cuando nos referimos a la actual psicoterapia. El término griego *therapeia* soporta variaciones de significado a través del tiempo. Por ello, la terapia no es una y en otro tiempo otra, sino que en determinado tiempo adquiere una valoración distinta. Para un griego, la terapia está dirigida a la *coherencia de vida*, que es la no-contradicción hecha acto. El individuo se interpreta desde el autoconocimiento paradójico tal como proclama el oráculo de Delfos. Conocerse a sí mismo implica pasar primero por el mundo (Polo, 2016), conocerlo para conocer los propios límites. La *fortuna* jugará un papel importante en el

reconocimiento de tales límites. Un hombre que se conoce a sí mismo es libre precisamente porque es consciente de los condicionantes de su libertad.

La conciencia de finitud y de insuficiencia se convierte entonces en la referencia central del modo de vida del filósofo que busca algo que nunca obtiene. La verdad que busca el griego es la coherencia en cada acto libre que lo capacita para ser aún más consecuente en el siguiente acto. Se trata de una *forma de vida* que lo conduce a la felicidad. Vivir filosóficamente es, por tanto, vivir como hombre libre y todo hombre libre entiende *su vida* como *therapeia*. Ocurre distinto en la concepción actual de la terapia somática o psíquica. Si bien existe la pretensión de *alguien* que experimenta la necesidad de *hacer algo* ante el sufrimiento que aqueja a un semejante, no es de interés, en principio, la coherencia de vida sino la recuperación de la capacidad productiva y la desaparición del síntoma que acompaña la falta de productividad social.

La búsqueda de un referente común entre terapia griega y psicoterapia nos lleva a revisar el término “*therapeia*” (véase en el vocabulario los términos “Terapia griega” y “Terapia psicológica” pp. 201-202) y reconocer “la necesidad de hacer algo ante el padecer ajeno”, insatisfacción que se soluciona en la actualidad con técnicas de cambio y ensayos de comprensión de la situación del paciente desde un esquema teórico que le da sentido a la técnica específica. Sin embargo el *etimón* de la terapia psíquica y somática contiene esta posibilidad incompleta. Se pone en evidencia entonces la necesidad de recuperar el acento filosófico olvidado acaso por la sugestión de entender filosofía como un aparato de conceptos y no como un estilo de vida en sí curativo.

Dicho de otro modo, la psicoterapia necesita poner énfasis en los recursos que ofrece la filosofía entendida como *una estructura de vida dialogante* para evitar la pretensión de ser sólo el conjunto de estrategias en pro de la autosuficiencia, productiva

y libre de síntomas. ¿Dónde ubicamos el nexo entre la terapia griega y la psicoterapia? A mi juicio, en el hecho de que la terapia contemporánea, por medio del teleoanálisis adleriano no sólo reconoce la importancia de técnicas paradójales y humorísticas halladas en el núcleo del concepto de *therapeia*, además entiende que la acción central del terapeuta consiste en aliarse al esquema primario de apercepción del paciente, reconociendo el valor de su esfuerzo que es considerado “asocial”, “insensato” o “patológico” desde la perspectiva del *common sense*. Sin llegar a equipararse con la *therapeia* en sentido griego, la psicoterapia teleoanalítica coincide en poner un sello de marginalidad en sus técnicas de intervención.

La filosofía antigua tiene una característica respecto de las filosofías posteriores: que deriva, sobre todo, después de Sócrates, en una búsqueda por la coherencia entre la palabra y la obra. Platón se encarga de transmitirnos la filosofía socrática mostrándonos como, por medio de la pregunta oportuna y contraejemplos, es posible poner en evidencia que nuestro proceder puede no tener suficiente argumento. Esta vertiente filosófica resulta insuficiente para Karl Popper. Las formulaciones aristotélicas continúan el recorrido lógico de Platón en dirección a una filosofía menos legible y con escenario místico, mientras que otro contemporáneo de Sócrates llamado Demócrito traza una línea paralela de sabiduría sin metafísica, en donde prima la vida austera en busca de una vida coherente. Por este camino irá después Epicuro. La filosofía dominante de Platón y de Aristóteles surge de Sócrates pero termina en otro territorio.

Otro discípulo de Sócrates llamado Antístenes no seguirá el camino de su compañero Platón sino el de la filosofía como *estilo de vida* y con él conoceremos a Sexto Empírico quien a su vez nos dará cuenta de Pirrón. El escepticismo y el anarquismo configuran la gestación de esta línea marginal-cismundana en relación de

aquella filosofía élite asociada a la idea de *Política y República*. La filosofía platónica y aristotélica fundan conocimientos valiosos para la ética y la felicidad pero están enmarcadas en el *sistema de referencia secundario* propio del intelectualismo de la *Academia*. Es una ventaja abordar temas desde estas filosofías pero se trata de aportes a la teoría que desconocen parte importante del factor psicológico que impide la praxis. Una de ellas puede ser el amor por las dictaduras en el caso de Platón o el exceso de control desde una teoría de la virtud: lo correcto, lo verdadero y lo debido.

Las filosofías que surgen más cerca del *sistema primario de referencia* tienen la ventaja de conectar empáticamente y lograr simplificar como también flexibilizar el mundo de ideas anquilosantes. El estoicismo procura la calma mediante el autodomínio y esta vía se legitima mediante un marco de vida coherente antes que elaborados pensamientos; mientras que la perspectiva epicúrea resulta más legible aún si la enfocamos como una filosofía sensualista y empática que alienta el fluir de la experiencia gozosa en un marco de coherencia de vida. Esta sería la ventaja principal respecto al estoicismo que termina en sentencias desde la idea de equilibrio y medida propias del *sistema secundario de referencia*.

Las neurosis, vistas en su origen, son experiencias vitales tempranas con necesidad de solución y el sujeto que las experimenta interpreta el entorno actual (adulto) como un atentado para sus intereses, sobre todo, los intereses desprotegidos en el *sistema de referencia primario* (vital-afectivo). El abordaje teleoanalítico de la neurosis, como veremos, utiliza la vía paradójal para lograr que el *sistema inconsciente primario* (el niño que llevamos dentro) sea “reconocido” (protegido) en su esfuerzo por defenderse de los dogmas y las críticas que provienen del *sistema consciente secundario*. El *sistema primario* (afectivo-hedonista) es el que ha primado en el desarrollo de la

filosofía marginal-cismundana. Es importante reconocer este punto porque en él se da cuenta de cómo el *acento primario* de la personalidad de algunos filósofos dan como resultado una filosofía muy cercana a los intereses terapéuticos del teleoanálisis adleriano.

En este sentido, la filosofía marginal-cismundana, aquella que afirma de modo más acentuado los intereses del *sistema primario de referencia*, se convierte en una vía de invitación sin discurso sofisticado ni restricciones propias del *sistema secundario* siempre adaptado a las normas del sentido común. El espíritu filosófico ingresa entonces en la psicoterapia fundamental para flexibilizar la rigidez del pensamiento no sin la ayuda de una invitación permanente a pensar pero con un encuentro concluido en el goce corporal que tanto se ha trivializado en la psicoterapia del contacto físico o de la sexoterapia. Se trata más que de aprendizajes de contacto protector, que son conocidos en la psicoterapia gestáltica, transaccional y bioenergética; de algo más persuasivo en tanto tiene que ver con la flexibilización del estilo de vida. Esto permite pensar más y mejor pero no demasiado. Pensar demasiado, en el marco de la psicoterapia, es una forma elegante de no actuar. Pensar excesivamente es una forma sutil de no pensar y precisamente una de las características del neurótico es la evasión del pensar autónomo, por eso no actúa (síndrome de pasividad).

Pensar demasiado equivale a no pensar y una forma de no pensar, por parte del *facilitador de cambio* (psicoterapeuta) es asumir que su intervención es un negocio o creer que el camino de la terapia es solucionar síntomas al margen del ejercicio de pensar y actuar. Sólo pensar o sólo actuar indican que no hay contacto con lo que realmente sentimos. Pensar demasiado o no pensar bloquean la acción razonable y oportuna. No pensar es escondernos en la eficacia de la técnica o en mil estrategias para

lograr un liderazgo o en la exoneración de nuestra propia libertad con tal de liberarnos del síntoma, tendencia que hoy está bien camuflada con neurociencia, hipnosis y constelaciones familiares. La experiencia liberadora de la filosofía está muy bien planteada por medio de una filosofía hedonista y anarquista en su sentido griego. La dialéctica consciente-inconsciente queda explicitada con esta vía ética, donde el quehacer filosófico nuevamente tiene respuestas en la *therapeia* y, por lo tanto, acciones de cambio individual placentero que involucran ruptura con el nihilismo y necesidad de palabrería que son finalmente acciones huecas.

Esta investigación se propone evidenciar que la historia de la filosofía greco-latina puede distinguir dos tendencias fundamentales que corresponderían a los dos sistemas de la personalidad que el teleoanálisis de Michael Titze propone como dos marcos de referencia complementarios en donde no hay primacía entre finalidades conscientes e inconscientes. El sistema secundario de referencia, que bien puede ser considerado como “aristotélico” por estar centrado en la racionalidad y en correspondencia con las convenciones sociales, se mantiene en la tradición de filosofías referenciales de Grecia, por ejemplo, aquellas representadas por presocráticos como Parménides pasando por Platón, los neoplatónicos y los filósofos de la *Stoa* que tuvieron cierto influjo aristotélico. Por otra parte, existe una filosofía que ha sido aparentemente superada y que viene desde Demócrito quien plantea una filosofía “terrestre”. Además hay una filosofía que no corresponde a los intereses de la sociedad y cuyos representantes incluso están relacionados a términos que en la actualidad pueden admitir un carácter peyorativo por asociarse con lo contrario al deseo del *common sense*. En este grupo tenemos a Diógenes, Antístenes (cinismo), Pirrón, Sexto Empírico (escepticismo), Protágoras (sofismo) y en cierta medida a Epicuro cuyas ideas se pueden asociar

claramente al *sistema primario de referencia* que Michael Titze caracteriza como “hedonista”.

Con ello estamos afirmando que la historia de la filosofía greco-latina y, por qué no, la historia de la filosofía describe en su trayecto una relación dialéctica marcada por opuestos que se corresponden con la estructura de la personalidad. Si es cierto que cada sistema de la personalidad tiene tanto poder como ocurre con los preprogramas biológicos del simpático y del parasimpático en relación recíproca para mantener la estabilidad del organismo vivo, entonces la filosofía no está planteando cosas distintas sino dos tendencias que se corresponden con la estructura de la conciencia. Según la mirada del teleoanálisis adleriano una descompensación de los sistemas de la personalidad puede presentarse cuando se exageran las finalidades conscientes de forma que un sujeto queda “sobre-socializado” y podemos referirnos entonces a una “neurosis” de tipo obsesivo-compulsiva; mientras que la exacerbación de las finalidades inconscientes nos estaría presentando un mundo ajeno a la moralidad que corresponde a lo que en psicología denominamos “antisocialidad”, ausencia de *súper yo*.

En términos generales la personalidad y la “salud mental” entendida como equilibrio psíquico en tanto existe capacidad de ser consecuente con el *common sense* puede verse reflejada en la tradición filosófica antigua. Lo interesante de esta apreciación es que curiosamente el espíritu de la filosofía, que es considerada menos cercana al sentido común, es fácilmente acogido por la terapéutica adleriana para acercar al sujeto al *common sense*. Son las técnicas paradójales representadas en el desarrollo de la risa y el sentido del humor las que nos alejan de la vergüenza y del temor a que otros vulneren nuestra capacidad de autoestimación y disfrute en sentido cognitivo y sexual. La terapéutica freudiana, que presenta ya antecedentes en

Empédocles, tiene el interés de realizar la cura psíquica explicitando el aspecto sexual reprimido a nivel no consciente. La tradición materialista, anárquica y hedonista que conecta fácilmente con el sistema de lo “irracional” tiene un componente terapéutico valioso a nivel individual en la medida que la mal llamada “neurosis” (o “padecimiento de los nervios”) es básicamente un problema de rigidez, entendiendo por rigidez una tendencia a interpretar y conducirse en la realidad actual en función de aprendizajes tempranos de supervivencia infantiles que desde el *common sense* son reconocidos como persona violenta, regresiva, poco controlada y carente de autonomía en el pensar, sentir y actuar.

Haciendo extensiva la psicoterapia teleoanalítica a más allá que una cura terapéutica de diverso tipo de neurosis y una facilitación para el cambio por medio del permiso para reír en medio de nuestros defectos y errores, observamos que la filosofía como forma de vida puede enriquecer el surgimiento de una *filosofía de la conducta* con la posibilidad de evidenciar sectores rígidos en cada teoría terapéutica. Puede también, como ya se estila en la terapia racional-emotivo-conductual y en el teleoanálisis, recurrir a sentencias y diálogos filosóficos con el objetivo de modificar el estilo “inadecuado” de pensamiento y relaciones interpersonales “tóxicas” por medio de la perspectiva “racional” del sentido común. Desde la teleoanalítica adleriana también es posible ampliar la idea y reconocer que las filosofías marginales-cismundanas, que hablan de anarquía y hedonismo, están cargadas de posibilidades terapéuticas y que ya en sus orígenes plantean además una ventaja si son llevadas al plano individual porque adoptan una carga de resistencia a la ideologización del poder del entorno sobre el individuo. En este sentido la orientación filosófico-marginal es modélica porque prescinde del entorno en un sentido radical y exige la consecuencia de vida en un sentido afirmativo de la vida

y de la felicidad que no se ve tan claramente en el estoicismo, representante del sistema secundario de referencia.

Con ello, la filosofía de la tradición materialista y hedonista no sólo se constituye en una terapéutica dada su tendencia a la flexibilización de la vida, la aceptación del cuerpo y de la libre expresión de la sexualidad y de la búsqueda de los placeres de la vida sin culpa sino en un estilo de vida que ofrece placer a otros en vez de represión. Por otra parte tiene la facilidad de evitar el lenguaje más bien abstruso que se percibe mayormente en las filosofías discursivo-constructivas. Las filosofías anárquicas y hedonistas evitan la especulación metafísica y la existencia de entidades ultraterrenas o mundos paralelos para crear la armonía con la naturaleza en medio de una vida austera con el fin de obtener más placer. Sin que ello se constituya en un marco teórico psicoterapéutico o en una visión del mundo, la filosofía marginal sirve a la psicoterapia como la función que tiene la mitología en la filosofía, como referencia y modelo básicos de cambio conductual. La terapia psíquica tiende entonces puentes para lograr una vida ambiciosa en autoconocimiento y coherencia de vida. Vivir filosóficamente es vivir auténticamente como sujetos cada vez más libres de prejuicios que surgen de la incapacidad para introyectar la norma social, esto es ineptitud para el ocio, falta de creatividad y necesidad de impresionar a los demás cuando hay incapacidad de sentido comunitario.

Apoyado en estas afirmaciones, pienso que “vivir filosóficamente” se convierte en *terapia fundamental* en la medida que tal estilo de vida pertenece a un *hombre libre*, no sólo a un *hombre libre de síntomas*. Ello, al margen de las técnicas que la psicología ofrece por medio de la psicoterapia en donde se curan “neurosis”, que a mi entender son producciones sociales que se evitarían, en gran medida, siuviésemos una vida de

autoconocimiento y destreza para el diálogo (elevado coeficiente personal), antes que una *psicología del control* (sintomática y psicopatologista) que responde a los intereses ideológicos de una escuela determinada.

El interés de algunos psicólogos por fundamentar teoría y praxis en tal o cual tradición filosófica los lleva a ver relaciones ilusorias entre la señalada filosofía, la teoría psicológica y su praxis. En este sentido el problema es aún más profundo. La psicología en su intento por acreditarse como “ciencia de la conducta” introduce una nueva polémica epistemológica, por ejemplo, en lo referente a lo que propone Thomas Kuhn (1994) sobre la caracterización de una disciplina científica.² Un ejemplo de la relación nubosa entre filosofía fenomenológica y psicología es la planteada al inicio del siglo XX por la escuela Gestalt en particular la escuela berlinesa, en donde “... ésta se limita siempre a un procedimiento descriptivo ontológicamente neutral, de modo que el trascendentalismo husserliano puede ser sustituido al fin y al cabo por supuestos de isomorfía psicofísicos” (Waldenfels, 1997, p. 99).³ La misma distancia relacional existe entre Psicología Gestalt y “psicoterapia gestáltica”. El esfuerzo por acreditar la praxis psicológica en la filosofía sirve de poco para comprender el sentido de la *therapeia* esencial.

Cuando el psicoterapeuta queda ideologizado a través de su marco teórico, asume que su dialecto de acompañamiento en pro de “comprensión” y “cambio” es el lenguaje de la cura en todo contexto y que por ello su postura terapéutica es preferible llegándose a cierto fundamentalismo teórico. Tal disposición se explicita cuando el psicólogo-

² Desde la perspectiva de Thomas Kuhn, la psicología está clara en cuanto a su objeto de estudio, la conducta. Sin embargo la comunidad psicológica no se pone de acuerdo acerca de cómo definir su objeto de estudio.

³ Acerca las relaciones de la fenomenología y la ciencia natural tratan cumplidamente Shaun Gallagher y Dan Zahavi en su libro “La mente fenomenológica”.

terapeuta convierte su vida cotidiana en el campo experimental de estrategias y técnicas de control conductual. El resultado es paradójico respecto a la libertad que ofrece la terapéutica debido a que una psicoterapia hija de una psicología ideologizada por su propia metodología resulta en enajenación y sofística existencial, contrariamente a lo que se pretende con el uso de la razón y la búsqueda de coherencia.

Debido a su capacidad para acceder a la naturaleza de todo fenómeno, la filosofía está habilitada para reconocer los minidogmas que alteran el sentido de la psicoterapia cuando queda reducida, en buena cuenta, a técnicas de cambio que ocultan concepciones reduccionistas del mundo. Puede a su vez, como estilo de vida, dar a conocer que el lenguaje universal no radica en el dialecto de la psicoterapia de turno sino en la búsqueda de una vida que no se pueda contradecir. No se requiere para ello un lenguaje difícil que dé cuenta de la erudición y pulcritud retórica del terapeuta sino de una actitud filosófica que sitúe el *technos* en su lugar, al servicio de un *ethos* a través del reconocimiento del *pathos*.

En síntesis, la enseñanza de psicología y de la psicoterapia, fuentes de ayuda para aliviar el dolor humano, producto de su anquilosamiento psíquico, está cada vez más influida por la psicopatología de manual y por la explicación “científica” de la conducta que procura, como ya he mencionado, una ideología que busca acomodarse a un sistema necesitado de gente poco pensante. La solución mediocre será erradicar los síntomas sin la intromisión de la conciencia, en todo caso, buscar que el sujeto “se adapte”, que logre sus objetivos de “logro” y “liderazgo” sin antes ponerlos en cuestión; que asuma sentidos y valores que lo afirman en un individualismo enmascarado de humanismo, que se tranquilice del estrés de la vida con técnicas orientales de meditación, que acepte las jergas que condicionan la terapia a favor de la ideología del círculo de selectos y

mentalmente privilegiados al que pertenece el terapeuta. Ante ello, la filosofía propone vivir filosóficamente haciendo que la conducta (interna y manifiesta) sea consecuente. La psicología teleoanalítica encuentra en ello su fundamento, reconociendo en la terapéutica del humor el nexo con esa filosofía que procuraba lo contrario a la rigidez en una vida que disfruta y que invita al disfrute, al margen de la opinión de quienes necesitan ideologizar la salud mental sirviéndose de la vigencia del término “*therapeia*”.

CAPÍTULO I

Consideraciones Metodológicas

Teniendo en cuenta que estamos ante un objeto central, la psicoterapia teleoanalítica y hechos históricos que llegan a nosotros por medio de textos, conviene realizar un abordaje desde la filosofía orientada en el sentido de la interpretación de textos.

1.1. La hermenéutica filosófica

Podemos decir, apoyados en Jean Grondin (2007) que la hermenéutica filosófica es un desarrollo de la fenomenología husserliana, elaborado por Hans Gadamer y Paul Ricoeur, que la han desarrollado como una filosofía universal de la interpretación y de las ciencias del espíritu además de poner el acento en la naturaleza histórica y lingüística de nuestra experiencia en el mundo.

1.2. Objetivo de la Hermenéutica

En el prólogo a su obra más importante, *Verdad y Método* (1999), Hans Gadamer recuerda que cuando Immanuel Kant se propuso examinar críticamente la posibilidad de la metafísica como ciencia, el filósofo de Königsberg no tenía ninguna intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse para hacerse cargo de los dictámenes de la razón. En otras palabras, no era el propósito de Kant decirle al científico cómo tenía que hacer su labor. Gadamer señala que la intención de Kant fue plantear una cuestión filosófica: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que hacen posible el conocimiento científico? De modo análogo, el objetivo de la hermenéutica de Gadamer también es plantear una pregunta filosófica. La pregunta que plantea, sin embargo, no atañe únicamente a las ciencias, ya sean naturales

o del espíritu. El ámbito de la pregunta hermenéutica es mucho más amplio: el conjunto de la experiencia humana del mundo. Y la pregunta que tiene como objeto es cómo es posible la comprensión.

Visto de esta manera, tal pregunta es anterior tanto a cualquier forma de comportamiento comprensivo de la subjetividad como a cualquier formulación metodológica de las ciencias. Esto quiere decir que la pregunta por la posibilidad de la comprensión tiene como fin examinar las condiciones de posibilidad las distintas prácticas humanas, que presuponen siempre una comprensión determinada de la realidad. Aquí es necesario recordar que Gadamer recurre a Heidegger para sostener la idea de que la comprensión no es meramente uno de los modos de comportamiento humanos, sino que es el modo de ser característico del ser humano. Y es que, para Heidegger, el ser humano está en el mundo en el modo de la comprensión, razón por la cual la comprensión no es un agregado o un componente aleatorio que podría estar o no en un análisis riguroso del ser humano.

Ahora bien, hasta aquí podríamos pensar que, si el objetivo de la hermenéutica de Gadamer es plantear una pregunta filosófica, su pretensión podría conducir a prescribir un conjunto de reglas o doctrinas sobre la comprensión correcta, incluida la de la ciencia. Pero, así como en la investigación de Kant, no es el propósito de Gadamer plantear una preceptiva de la comprensión. Desde esta perspectiva, nuestro autor destaca:

En cualquier caso el sentido de mi investigación no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos, como tan atinadamente ha hecho E. Betti, sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo, respecto a un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es al ser de lo que se comprende [...]. La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue

siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un 'objeto' que se trata de 'establecer' igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física (Gadamer, 1999, pp. 13-16).

En este pasaje, Gadamer afirma que el objetivo es mostrar lo que es común a toda manera de comprender. Asimismo, señala que la comprensión no es solamente un modo subjetivo respecto de un objeto determinado. Esta manera de comprender sería, acaso, una forma limitada de comprender el asunto que lo convoca. Es importante la indicación de que la comprensión pertenece a la historia efectual. Esto significa que la comprensión siempre se encuentra situada y se halla, en principio, en tensión con la cosa misma y que, por lo tanto, la representación de un objeto, incluido el objeto de la historia, entendido como si fuera un dato experimental, independiente de la tradición que la sitúa, es una idea profundamente extraña. La comprensión de las ciencias del espíritu y la de las ciencia natural estaría atravesada siempre por el carácter de la historia efectual que operaría, aun cuando se niegue o se omita deliberada o involuntariamente.

Por otro lado, y para completar el esbozo que rápidamente aquí planteamos, la hermenéutica de Gadamer se plantea como una hermenéutica crítica que pretende un alcance universal. En palabras del autor:

La reflexión que plantea una hermenéutica filosófica sería crítica, por ejemplo, en sentido de que descubre el objetivismo ingenuo en el que está prisionera una autocomprensión de las ciencias históricas orientada en las ciencias de la naturaleza. La crítica de la ideología utiliza aquí la reflexión hermenéutica al presentar los prejuicios inherentes a toda comprensión como una crítica de la sociedad [...] Pero la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica una universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda

excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica” (Gadamer, 2000, pp. 246-247).

El carácter crítico de la hermenéutica filosófica supone el dismantelamiento de los presupuestos “ingenuos” con que trabajan las ciencias del espíritu guiadas por el modelo de las ciencias naturales. A su vez, Gadamer resalta el valor de la hermenéutica para poner en evidencia prejuicios que sostienen los discursos vigentes en la sociedad, cuestión que reviste particular interés para mi investigación que intenta dar cuenta cómo un sector de la filosofía helenística puede representar un sistema de la personalidad clave a la hora de iniciar cambios significativos de conducta.

1.3. Categorías de la hermenéutica

La hermenéutica de Hans Gadamer es adecuada para estos fines. A lo largo de la tesis, tendremos en consideración las siguientes categorías expuestas de modo extenso en su obra *Verdad y Método* (1999).

1.3.1. *Lejanía Temporal* (distancia). Todo acto de interpretación implicará una distancia con lo interpretado en el sentido de que siempre existirá una mediación de los prejuicios e intereses conscientes y no conscientes de quien observa el fenómeno. Con ello Gadamer no niega la objetividad sino que reconoce el hecho de que en las ciencias del espíritu ésta queda relativizada. El objeto demasiado lejano en el tiempo se realizó en contextos socio-históricos muy distintos a los del observador. De modo simultáneo, el objeto distante en el tiempo muestra una cercanía en la medida que todo fenómeno “se muestra”, en términos husserlianos, revela algo de sí mismo. Se trata de la tradición del texto a la cual tenemos acceso. La cercanía en el tiempo puede también representar

un obstáculo debido a que es mayor la posibilidad de no reconocer la perspectiva de nuestra aproximación ni la carga ideológica desde donde estamos observando. En el caso que nos interesa, la filosofía griega en su etapa inicial responde a una cosmovisión muy distinta que la visión occidental de nuestro tiempo. Esta distancia notoria puede limitar el alcance de las conclusiones vertidas en la tesis. Tratándose de asuntos históricos en donde es posible no tener suficientes datos que permitan obtener conocimientos precisos, conviene tener en cuenta el carácter provisional de la interpretación. Es más fácil tener mejores conclusiones acerca de los acontecimientos en la historia de la psicología, acerca de la personalidad e inquietudes en determinado autor que de los escritos cínicos y epicúreos. Es preciso mencionar que en esta tesis, al introducir conceptos como “filosofía marginal” estamos siendo conscientes de posibles sesgos en la forma de cómo nos hemos informado acerca de la historia de la filosofía. El hecho de que un historiador clasifique a los cínicos con el rótulo de “Socráticos menores” llama la atención acerca de, como desde la inclusión de un término es posible dar entonación nueva y sesgada a nuestra interpretación de los hechos. No me imagino a Antístenes autocalificándose de “socrático menor”, tampoco de “filósofo marginal”, aunque desde el contexto de la investigación, puede tener mayor sentido.

1.3.2. Comprensión e interpretación. Se encuentra en el parágrafo 32 de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2003). La precomprensión implica que el observador se acerca al objeto desde los contenidos de su tradición de lenguaje. Mira el objeto no tal y cual es sino en perspectiva. Con esto no se niega lo dicho sobre la “cercanía”. El objeto se muestra, es posible acceder a él, pero en sentido de aproximación. Lo interpretado está cercano en la medida que se muestra accesible dentro de mi horizonte de comprensión. Estar-en-el-mundo es una subjetivación que involucra procesos de prejuicios que pueden ser verdaderos y falsos. Gadamer no es relativista en el sentido de que no concluye en la

paralización frente a los prejuicios. El sujeto puede poner a prueba sus presupuestos para mejorarlos. Los conceptos de comprensión e interpretación permiten ser conscientes de que no estamos trabajando sobre acontecimientos tal como los vivieron los filósofos de la antigüedad sino que los estamos auscultando desde interpretaciones. Saber de la provisionalidad de nuestra interpretación es un paso paradójicamente más seguro.

1.3.3. *Círculo hermenéutico.* Implica el reconocimiento de la “historicidad de la comprensión”. Se trata de la actitud hermenéutica de reconocer siempre que lo comprendido puede ser revisado. Se facilita ya no el acceso a la verdad sino a la posibilidad de reconocer siempre nuestro acceso a ella. No solo es aproximación sino diversa posibilidad de comprensión. La comprensión de un texto exige una lectura total que va más allá de texto completo en su materialidad sino el contexto al cual se remite el texto. Hablamos de circularidad porque constantemente interpretamos un texto que ofrece infinitas posibilidades de revisión. Luego de interpretar podemos volver a seguir la línea genética del texto y regresar al final de la lectura con nuevas posibilidades de interpretación. La provisionalidad de nuestra interpretación indica que la comprensión de algo está en permanente movimiento. Nunca es definitiva. Se trata de un movimiento que constante mente regresa para redescubrir y esclarecer el texto. Siguiendo la teoría de la Gestalt, el “todo” ilumina a las partes y las partes echan luces a la comprensión de la totalidad. Los textos de la filosofía antigua no configurarían el todo sino únicamente un aspecto del objeto que se completa en el aspecto lingüístico y el significado que tenía en su tiempo, lo que involucra personajes, valoraciones conscientes e inconscientes y costumbres que no se advierten en el texto mismo. Vayamos simplemente a los conceptos de “cinismo” que en la psicología fenomenológica (Lersch, 1974), se describe como parte de los sentimientos de la malevolencia. El cinismo sería un

menosprecio hacia la jerarquía de valores de otros con la intención expresa de herir sus sentimientos sin el menor argumento. Para un filósofo el cinismo es un camino filosófico: "... consiste en rehusar confundir lo real y el bien, el ser y el valor (...), el rechazo a fingir o a contarse cuentos (...). Antes de ser un defecto o considerarse como tal, el cinismo fue primero una escuela de virtud, quizá la más exigente que hubo nunca" (Comte-Sponville, 2005, p. 103).

Un aspecto del comportamiento que posiblemente perteneció a Diógenes de Sínope puede generalizarse y comprenderse de modo incorrecto si lo contextualizamos desde el conocimiento del sentido común o desde la descripción psicológica. Por otra parte veremos, en el tema de la máscara de actuación, que la hipocresía tal como la entendemos dentro del lenguaje y uso de nuestro tiempo puede distorsionar el sentido originario del *prosopón* griego. Hipocresía es un término que en su sentido originario era "responder con máscara"... El ocultamiento detrás de la máscara puede interpretarse en el sentido negativo de hipocresía y crear confusiones.

1.3.4. Historia efectual. Según Grondin (2008) el *Wirkungsgeschichte* (historia del efecto) es el concepto fundamental de la hermenéutica gadameriana. En su sentido simple designa lo que las obras dejan a través de la historia. Por ejemplo, es posible hacer una distinción entre los escritos de Diógenes Laercio y el influjo que dejó en sus lectores. No se trata sólo del "afecto", aquello que pasa por nosotros y no nos deja idénticos (*affectatio-onis*) sino del "efecto" (*effectus*, que proviene de *efficiere* = completar), aquello que luego de pasar por nosotros nos da respuestas para producir algo nuevo. Por eso es adecuado decir con Gadamer que existe un "trabajo de la historia". Por ejemplo, un investigador que pretende "objetivar" el trabajo de la historia, cree que es posible conocer la historia tal y cual (positivismo) sin reconocer que siempre está mediando el prejuicio de la perspectiva desde donde se observa. La interpretación

ingenua que se propone hacerlo, como es el caso del historicismo, se *efectúa* “... en función de prejuicios y de un ideal de objetividad que son, también ellos, fruto de un trabajo subterráneo de la historia” (Grondin, 2008, p. 81). El autor aclara que precisamente el positivismo ya es parte del trabajo de la historia. La pretensión de objetivar el trabajo de la historia se convierte en una tarea imposible porque, para Gadamer, la historia pretende ser la madre de todas sus determinaciones. Toda interpretación nuestra del hecho histórico tiene efectos en nosotros mismos y en los demás. Se convierte por tanto en algo inconsciente que opera mientras interpretamos. El trabajo de la historia se aprecia en el influjo del cinismo, del epicureísmo y del estoicismo de modo distinto en las nacientes comunidades cristianas y como, con el tiempo, el cristianismo dominante, a futuro abrió las puertas al estoicismo, que fue una tendencia dominante en el modo de interpretar la conducta virtuosa en el catolicismo. Sin embargo el cristianismo de la antigüedad también tuvo momentos de asociación con el cinismo (Crossan, 2007) y con el hedonismo (Onfray, 2007).

1.3.5. Fusión de horizontes. Para Gadamer, el entendimiento es una fusión de un doble horizonte. En el proceso de comprender, no sólo estamos viajando desde nuestro propio horizonte de comprensión (el horizonte contemporáneo) hacia el horizonte distante del texto (del pasado lejano) sino que estamos, de modo permanente alimentando nuestro propio horizonte por medio de nuestra propia tradición de saberes y por lo que acontece. El pretérito influye en la movilidad y apertura de nuestro horizonte y por eso siempre está en formación y en implicancia con el horizonte del texto. Eso involucra que en el acto de conocer otro horizonte, cualquiera que sea, estamos realizando una fusión de los dos horizontes de comprensión. El término conecta con la primera categoría expuesta porque, por más que exista dicha fusión, al mismo tiempo se evidencia la distancia que existe entre el intérprete y el texto. Por otra parte el

concepto de “fusión de horizontes” da cuenta que el lector no solo puede establecer una relación cordial con el autor del texto sino que el lector sufre necesariamente una modificación, notoria o imperceptible, positiva o negativa en la propia concepción de sí mismo. Como resultado de la *fusión de horizontes* se logra mayor conocimiento de lo investigado y, al mismo tiempo, aumento del conocimiento que tiene el investigador acerca de sí mismo. El abordaje de la filosofía y de la psicología de tradición pático-cismundana me permite conocer con mayor relieve un sector de la filosofía helénica y de cómo se estructura la conciencia. Además de ello, mientras ingreso en el territorio lejano de una filosofía “marginal” y de una psicología “desarraigada” del psicoanálisis freudiano como el adlerianismo, identifico mi inquietud por los hechos de injusticia que yo he tenido que enfrentar en varios apartados de mi historia personal.

1.3.6. Suspensión de prejuicios. En el procedimiento hermenéutico se realiza un ejercicio circular que ya no vuelve a lo mismo sino sobre lo mismo, dejando que el objeto se muestre significativamente permitiendo que la comprensión se amplíe a cada paso. El observador naturalmente se anticipa pero en el recorrido circular es posible poner en cuestión sus presupuestos. La comprensión no se realiza con plena neutralidad porque la conciencia está, no solo dirigida hacia su objeto, sino que está proyectando los significados que la cultura le otorga:

La tarea hermenéutica se vuelve por sí misma en un planteamiento objetivo, y está siempre determinada en parte por este. Con ello la empresa hermenéutica gana un suelo firme bajo sus pies. El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto... hasta que este finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco auto cancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar

su verdad objetiva con las propias opiniones previas (Gadamer, 1999, pp. 335-336).

Cada presunción de verdad que hay en nuestras ideas debe tener un permanente interrogatorio que evitará caer en la falsa idea de que se puede conocer algo plenamente. El proceso circular del camino hermenéutico permite realizar siempre nuevas proyecciones de sentido. Cada retorno no tiene un sentido revolucionario sino *provolucionario*. Se dirige a algo nuevo cada vez más lejos de nuestros intereses y con mayor posibilidad de comprensión cada vez que se realiza el giro.

El proceso de interpretación requiere entonces estar en actitud de alerta debido a que nuestro modo de comprender es producto de aprendizajes previos. Los hábitos lingüísticos que usamos para comprender no están en nuestro campo visual de modo definido precisamente porque solemos no ponerlos en cuestión. Tienen carácter de creencia, los asumimos como ciertos con tal fuerza que no estamos planteándoles preguntas. Son ideas que pasan inadvertidas porque constituyen lugares seguros e incluso puntos de partida para pensar. Sería válida la analogía con algunos fenómenos psicológicos como lo que el análisis transaccional denomina “diálogos internos” como creencias acerca de nosotros mismos que son parte de un sometimiento al juicio parental normativo y que producen afectos. Los diálogos internos, suelen ser tan veloces que sus premisas pasan inadvertidas a la conciencia. El sujeto entonces no es consciente de su dialogo del que solo experimenta la emoción resultante. De modo similar los hábitos lingüísticos en tanto hábitos pasan inadvertidos y se hace necesario explicitar lo que subyace en lo inconsciente.

Las anticipaciones se constituyen como prerrequisito de la comprensión y por ello son necesarias para la comprensión. En la comprensión hermenéutica no se anulan las

anticipaciones sino que se las explicita para controlarlas y lograr así una comprensión correcta del objeto. Conviene reconocer que los prejuicios no explicitados dominan precisamente cuando pasan inadvertidos. Con ello decimos que los prejuicios no son necesariamente errores sino presupuestos que pueden ser adecuados. Es importante tener en cuenta que el prejuicio es el punto de partida para la comprensión. Durante el proceso de comprender podemos ponerlo en evidencia y darle o no legitimidad. Gadamer reconoce dos tipos de prejuicios:

1) *Prejuicio por respeto humano* (autoridad) y

2) *Prejuicio por precipitación* por no usar método y medida no asegura seriedad.

El prejuicio por respeto humano surge del principio de autoridad: asumimos como cierto lo que nos dice una persona que sabe más que nosotros o que sabe lo que no sabemos. La autoridad entonces se convierte en una fuente de prejuicios como en su tiempo la Sagrada Escritura era una autoridad indiscutible que impone en occidente la religión hebrea. Posteriormente es la Iglesia católica que interpreta la Biblia sin dejar la posibilidad de falibilidad en el juicio del Papa. Fue Martín Lutero quien pusiera en cuestión que el texto sagrado fuera propiedad intelectual de la Iglesia que se sometía al dictado del obispo de Roma. La voz de la autoridad (*Magister dixit*) es entonces el camino para el sostenimiento de prejuicios.

Por otra parte tenemos los prejuicios por precipitación. Este nivel de prejuicio proviene ya no del mundo exterior sino del fuero interno del sujeto. Precipitado es todo juicio que se asume como cierto por falta de método que permita colar los presupuestos deslegitimados. Los prejuicios por precipitación implican la renuncia a todo tipo de autoridad, siendo la autoridad no solo fuente de prejuicios sino además fuente de

verdad. Es el caso del movimiento de la Ilustración con respecto a la ruptura con la tradición: “Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la razón es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición” (Gadamer, 1999, p. 337).

La razón y la ciencia en la que se concentraban los intereses ilustrados no están exentos de prejuicios. Romper con el pasado lleva al mismo error del Romanticismo de recurrir al pasado. Ilustrados y románticos hacen énfasis en lo opuesto pero pertenecen a la misma contraposición “pasado” (mito) y “progreso” (logos). Es necesario para Gadamer salir de este esquema:

Y esta inversión romántica del patrón valorador de la Ilustración logra justamente perpetuar el presupuesto de la Ilustración, la oposición abstracta de mito y razón. Toda crítica a la Ilustración seguirá ahora el camino de esta reconversión romántica de la Ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia “mítica”, y se refleja en el estado originario paradisiaco anterior a la caída en el pecado de pensar (Gadamer, 1999, p. 341).

Anterior a la autocomprensión por medio de la reflexión nos estamos comprendiendo ya de modo distorsionado por medio de vehículos de nuestra cultura. Gadamer dirá entonces que la realidad no nos pertenece sino que nosotros pertenecemos a la historia: “Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer, 1999 p. 344). No se trata de una autoconstrucción absoluta de la razón. Los prejuicios están detrás de todo intento de conocer. La ciencia y la razón no están libres de prejuicios. Pretender objetividad absoluta significa desconocer que la objetividad esta relativizada por los contextos que la soportan. Hay personas que tienen autoridad porque se la han ganado. La autoridad se

adquiere y no es un acto irracional de sumisión. Se reconoce en sujetos que saben más o saben lo que los demás no saben:

Pero la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía con respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con la obediencia sino con conocimiento (Gadamer, 1999 p. 347).

Seguidamente afirma:

De este modo el reconocimiento de la autoridad esta siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional o arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista. Es verdad que los prejuicios que ellos implantan están legitimados y que su validez requiere una inclinación a favor de la persona que los representa. Pero precisamente así es como se convierten en prejuicios objetivos, pues operan la misma inclinación hacia la cosa y esta inclinación puede producirse también por otros caminos, por ejemplo, por motivos aducidos por la razón. En esta medida la esencia de la autoridad debe tratarse en el contexto de una teoría de los prejuicios que busque liberarse de los extremismos de la Ilustración (Gadamer, 1999 p. 348).

1.3.7. El juego y la mimesis. En la presente investigación surgen nuevos elementos que complementan la tesis teleoanalítica de la personalidad en su permanente complemento (normativo y hedonista). Surge entonces la necesidad de recuperar la “máscara ritual” (imperativo de convivencia) ligada a figuras mitológicas y a celebraciones de corte religioso. Si rastreamos el concepto de máscara de actuación hasta sus orígenes nos encontramos con el baile de máscaras griegas en torno a la imagen de un macho cabrío. Entramos en el terreno de lo sagrado en donde los humanos se reúnen para apaciguar a los dioses mediante sacrificios y rituales ligados al canto y al baile. Toda cultura tiene un inicio y en él nos encontramos ya con la paradójica escena

de lo “terrible” (tragedia) ligado a lo “gracioso” (comedia). Hay una relación estrecha entre comedia y *ethos* (conciencia) como de tragedia y lo amoral (inconsciencia). Es en este baile de máscaras en donde se pone de relieve al colectivo que sacrifica al individuo particular. Las escenas de celebración, baile, éxtasis dionisiaco, canto, risa y comicidad están emparentadas a un concepto que es importante para la hermenéutica de Gadamer y que en esta tesis tiene también una importancia capital, el juego.

Gadamer, reconoce el juego como camino de explicación ontológica. El término alemán con que se traduce juego expresa con mayor riqueza lo que se quiere señalar. Para el autor la principal asociación está ligada al mundo del teatro (una pieza teatral es un *Spiel* (juego) y los actores son *Spieler* (jugadores). Este último término puede sonar algo chocante en la jerga peruana donde un “jugador” es precisamente el que no respeta las reglas del juego. En el argot peruano el jugador más bien se sale del juego. Por lo tanto, quien respeta las reglas de juego, quien se involucra en él solamente “juega bien” o “no juega doble”. Siguiendo con Gadamer, la obra no se “interpreta” sino que se “juega” (*es wird Spieler*). No se habla entonces de “intérprete” sino de “jugador”. En alemán es directa la asociación entre juego y representación teatral. En esta investigación encontramos que existe un olvido de la representación ritual de la máscara y es por medio del concepto de juego por el que es posible acercarnos desde la máscara de actuación griega (gr. *prosopón*). El término adquiere mayor importancia porque puede llevarnos a entender la clave de lo que constituye el ser humano cuando se descubre que por medio del juego desaparece la diferencia entre ser y representar, entre creencia y “simulación”. El impulso vital lleva de inmediato al tema de la máscara ritual por medio de la danza y el canto que más tarde será parte de la comedia teatral. Ingresa entonces el concepto de “imitación” (gr. *mímesis*) que en la teoría antigua del arte

estaba íntimamente ligado al juego que en forma de baile era la representación de lo sagrado.

CAPÍTULO II

Filosofía *sensu stricto* y Filosofía Marginal

En este apartado realizaremos un recorrido por la filosofía que presuponemos es la base de la psicoterapia que se alía de modo expreso con el *sistema primario de referencia*. Se hace necesario tener una visión de conjunto respecto a las dos direcciones de la filosofía que denominamos “*sensu stricto*” y “marginal” para luego ingresar a los conceptos de “orientación transmundana” y “orientación cismundana” en sus formas noético-pática.

2.1 Situación inicial de la filosofía griega: antes y después de Sócrates

Del siglo VI al siglo IV a.C. nos encontramos ante el inicio de la filosofía helena en la cual se distingue la aparición de una filosofía teórica respecto a otra filosofía centrada en la coherencia de vida. Para entender esta última es necesario lograr una vista panorámica de la situación de la filosofía antigua y acercarnos al *etimón* o palabra originaria que encierra en sí misma todas las posibilidades del inicio a través del tiempo. Indagando en los inicios podemos visualizar con mayor claridad el sentido de esta investigación.

La filosofía inicial estaba sostenida en personajes que por razones obvias no fueron a la universidad para obtener un título de “filósofos”. Se trataba de hombres con gran dote intelectual, capaces de poner a un lado sus tradiciones de pensamiento, ubicados en un contexto socio-cultural propicio para profundizar acerca del conocimiento de todas las cosas sin descuidar algo en la realidad. No olvidemos que la sabiduría griega también bebió del mundo religioso propio y foráneo. Lo mismo podemos decir de algunas concepciones del mundo que los antiguos helenos asumieron para realizar su original concepción del mundo. Todo tiene una fuente que modela lo siguiente.

La filosofía antigua muestra un antes y un después con la aparición de Sócrates, el primero a quien se considera un filósofo y quien además inicia la trilogía de grandes pensadores que se completa con Platón y Aristóteles. Si deseamos saber sobre el origen de la filosofía, inequívocamente señalamos a Sócrates. Antes de él incluso nos referimos a una “filosofía pre-socrática”. Pero no se trata solamente de un filósofo clave para dar inicio a una forma de conocimiento especial sino que Sócrates entraña un modo singular de hacer filosofía respecto a sus discípulos. No escribió, no dio lecciones en un local ni ideó un sistema de pensamiento.

Con Sócrates la filosofía adquiere un estatus distinto a todo el pensamiento predecesor cuyo punto de partida era la Naturaleza manifiesta a los sentidos para acceder a una explicación de la génesis de todo. Sócrates dirigió su atención a la comprensión del hombre y las implicancias de su acción. La sumatoria de conocimientos acerca de la realidad no necesariamente hace a una persona alguien mejor ni más sabio. La razón de ser de las cosas y no la clasificación de los elementos componentes de la realidad son el centro del interés filosófico. El acento está dado en la justificación de las acciones y en la razón de ser de todas las cosas.

La filosofía, al interesarse por un espíritu cuyas aspiraciones están relacionadas con la comunidad humana y la justificación de los actos finalistas de un sujeto ingresa en un cosmos que podemos ubicar en el interior y en lo profundo antes que en el orden mecánico de la realidad posible de describirse en su apariencia. El paso de la filosofía que realiza Sócrates nos invita a revisar qué interés hubo antes en la búsqueda de lo profundo en la Naturaleza visible. Intuyo que también allí, en la filosofía previa irán apareciendo escenas de filosofía práctica y bases para la orientación filosófico-cismundana.

Al lado de los presocráticos encontramos que algunos de ellos, por lo menos Demócrito, no tienen por qué considerarse previos sino contemporáneos de Sócrates. Véase en la introducción a Leucipo y Demócrito en el volumen tercero de “Los filósofos presocráticos” de Editorial Gredos, Poratti y otros (2014). Incluso cabe señalar que F. Duemmler ya en 1889 identifica cierto anacronismo filosófico que ubicaría a Diógenes de Apolonia, cronológicamente mayor que Sócrates, como un filósofo de filosofía presocrática (Introducción del libro señalado). Esta ubicación hecha para dar preeminencia a las “posteriores” y “más evolucionadas” filosofías de Platón y Aristóteles retira a Sócrates de su “lugar bisagra” entre una filosofía cismundana y otra posterior, trasmundana y elitista.

Luego de esta salvedad, con Johann Fischl (1984) encontramos tres períodos de filosofía antigua: a) Filosofía preática (600-450 a.C.); filosofía ática (450-300 a.C.) y filosofía helenístico-romana (300 a.C. – 550 d.C.). La *filosofía preática* incluye a 1) Los antiguos físicos (filósofos de la naturaleza) como Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Anaxímenes de Mileto y Heráclito de Éfeso; 2) Los pitagóricos que incluyen naturalmente a Pitágoras, Filolao, Eurito, Arquitas, Alcmeón entre otros; 3) Los eleatas como Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso; 4) Los filósofos recientes de la Naturaleza con Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazomene y Demócrito de Abdera. La *filosofía ática* incluye a los sofistas como Protágoras, Calicles, Trasímaco, Antifonte y Gorgias que dan paso a Sócrates, Platón y Aristóteles. El lugar donde la filosofía práctica y cismundana cobra protagonismo es dentro del período de la filosofía *helenístico-romana* con Epicuro, Zenón de Citio y Crisipo de Solos, Séneca y Marco Aurelio. Fischel introduce a los cínicos en la tradición de Sócrates y nombra a Antístenes de Atenas y Diógenes de Sínope. Podemos incluir también a los cirenaicos con Aristipo de Sirene y Teodoro el Ateo.

En este apartado mencionamos a un grupo representativo de filósofos con el fin de dar una idea global del conjunto que me propongo describir. Me centraré en los protagonistas de la filosofía marginal que ve su origen entre Demócrito y Sócrates. Debido a ellos abordaré brevemente el contenido del pensamiento presocrático cuyo germen de interés será el atomismo.

2.1.1. Los filósofos presocráticos

La filosofía presocrática, tiene una etapa llamada “jónica” porque es del territorio de procedencia de Tales de Mileto y de quienes le sucedieron. A partir de ésta escuela encontramos los inicios de lo que hoy denominamos “ciencia occidental”. La reflexión empieza a partir de experiencias sensibles y referencias mensurables que podían aplicarse a algo más que problemas elementales de la vida cotidiana. Lo que para un extranjero era interés en cómo usar los números y las medidas para pesar un producto, para un griego se convertía en idea para representar soluciones a problemas abstractos o “teoremas” (algo que es necesario contemplar). De tal forma que Francis Cornford (2011) define aquí “ciencia” como “la búsqueda de saber por el saber y no por el uso práctico al que éste pudiera servir”. El conocimiento de los primeros filósofos supera el valor del uso y se orienta hacia la contemplación de lo verdadero.

Con la filosofía presocrática el conocimiento del mundo no tiene partición entre lo “natural” y lo “sobrenatural”. Se trata únicamente de un mundo accesible a los sentidos desde el cual se explica todo. Esta característica es importante para entender la orientación cismundana, que pone el acento en un materialismo y en una suerte de minimalismo teórico en donde las especulaciones acerca del más allá incomprensible simplemente quedan negadas. Hoy, desde una perspectiva neokantiana, específicamente desde la filosofía del *como sí* de Hans Vahinger, decimos que el hombre no actúa en función de una verdad sino en función de la creencia más segura para su tiempo. Una

filosofía que coincide con la orientación cismundana es el pragmatismo en donde la idea de verdad queda sustituida por lo que resulta en cada tiempo.

El conocimiento presocrático rompe con el sentido común cuando reconoce que el yo que observa es parte del todo. Igualmente un presocrático cree que el conocimiento del mundo es desinteresado. Se deleita en el saber por el saber mismo. El pensamiento del sentido común circunscribe sus deseo de saber a cuestiones que lo habilitan intelectivo conceptualmente (defensa, mantenimiento y ampliación del territorio) y noéticamente (diversión, religión y arte). El griego sabio, a diferencia de los demás, había llegado a un nivel elevado de autonomización de su pensamiento por medio de una cosmogonía separada de acciones externas a la Naturaleza que desemboca en el atomismo, que a su vez es, en la figura de Demócrito, el inicio de la orientación cismundana en filosofía.

El atomismo se distancia del sentido común y se presenta como una forma de comprensión de la totalidad de la realidad al proponer que las entidades corpóreas no desaparecen sino que hay algo tangible pero ya no identificable por nuestros sentidos que no puede desintegrarse, a modo de algo que permanece como unidad irreductible. Incluso el mundo espiritual se explica desde la materia. El alma es un conjunto de átomos pero con la particularidad de tener forma esférica, lo que facilita que puedan traspasar a otro conjunto de átomos de estructura distinta. A partir de estas ideas se empieza el griego a persuadir de que la mitología y su colección de divinidades no podían menos que ser negadas en su existencia. Surge, por lo tanto una forma nueva de concebirse: un sujeto solitario por excelencia que debe caminar sin el favor o sin el castigo de los dioses. Debe ser un ciudadano autónomo en todo sentido. En el fondo, el estar debido a otros surge de una necesidad egoísta: la búsqueda de seguridad ante la inhospitalidad del mundo.

Un hecho interesante para la orientación cismundana es cierta unidad de la vida con la teoría. En la vida de Demócrito se puede apreciar el desplazamiento de un territorio a otro para investigar y aprender de diferentes culturas (Egipto, Persia y Babilonia, Etiopía e India) lo que dice su deseo de saber aún a costa de gastarse toda su fortuna en ello. El materialismo de Demócrito no lo lleva a la búsqueda de riquezas, pretexto cómodo para muchos que defienden estilo de vida ajenos a la espiritualidad, sino que, como filósofo, busca la verdad por encima de un interés personalista. El autoconocimiento y el auto-olvido son características propias de quienes que gozan de sentido del humor. A Demócrito se lo llamó “el que ríe”. Se dice de él que se caracterizaba por la serenidad, el buen humor y la fortaleza “...lo cual concuerda a la perfección con sus preceptos éticos conservados” (Guthrie tomo II, 2005, p. 395).

Por lo antedicho, no se trata sólo de valorar la obra de Demócrito en tanto filosofía de la Naturaleza que representa la génesis de la ciencia contemporánea, sino sobre todo, el reconocimiento de la vida misma de Demócrito como persona que busca vivir en consecuencia con sus ideas. Allí precisamente radica la actitud filosófica práctica cismundana. Sócrates, contemporáneo y maestro de nuestro personaje, puede escapar del castigo injusto, pero él prefiere dar la vida por sus convicciones.

2.1.2. Orígenes de la racionalidad en el enfoque monista de la realidad en Parménides.

La concepción monista de Parménides nos acerca al origen de la racionalidad en su reflexión acerca del ser. El estilo poético y místico lo asemejan más a una revelación divina que a una reflexión filosófica acerca del ser. Sin embargo aquí es donde se juntan las dos expresiones máximas del origen de la filosofía de las cuales hablamos en la concepción antropológica de la tradición griega. Apolo y Dionisos nuevamente expresados como uno solo. Apariencia y realidad constituyendo un discurso acerca de lo

uno. Parménides señala el camino para comprender el origen del error: ver dos cosas cuando en realidad se trata de una sola. Desde mi interpretación del proemio aplicado a la idea de la dualidad consciente (luz) e inconsciente (oscuridad) tenemos una intuición del origen del error en la concepción de la estructura de la conciencia. El proemio da cuenta de una revelación acerca del ser y el camino a la verdad. El joven Parménides se enfrenta a la diosa que le revela dos vías de investigación posible: la *vía que es*, que no es posible que no sea y la *vía que no es*, que es necesario que no sea. El lenguaje acompaña a la verdad, es instrumento de la verdad, no es verdadero. El ser es lo único verdadero. Sus características: no nace y no muere, es único y es total, es incommovible y es completo:

*Pues si “llegó a ser” no “es”, ni tampoco si “va a ser”.
Así queda extinguido el “nacimiento” y, como cosa nunca oída,
“destrucción”.
Divisible, tampoco lo es, pues es todo él igual,
ni hay por una parte algo más – ello impediría ser continuo – ni algo inferior, sino que está todo él lleno de ser.
Así que es todo continuo, pues, como es, toca con lo que es.
Más inmóvil, en la limitación de cadenas poderosas
está sin principio ni fin, pues “nacimiento” y “destrucción”
fueron desenterrados a muy lejos y los rechazó la verdadera convicción.
Manteniéndose lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo
y así permanece firme donde está, pues la poderosa Obligación
lo mantiene en las prisiones del límite que lo encierra de ambos lados,
pues no está faltó, ya que, caso de estarlo, todo le faltaría.
Así que es lo mismo concebir y la concepción de que algo es,
pues sin lo que es, con respecto a lo cual está expresado,
no hallarás el pensar; que nada hay ni habrá fuera de lo que es, pues el
Hado lo aherrojó para que sea total e inmóvil. Por tanto serán nombres
todo cuanto los mortales convinieron, creídos de que se trata de
verdades: llegar a ser y perecer, ser y no ser,
Cambiar de lugar y variar de color resplandeciente.
Pues bien, como hay un límite último, completo está
por doquier parejo a la masa de una bola bien redonda,
desde el centro igualado por doquier, pues que no sea
algo mayor ni algo menor aquí o allí, es de necesidad,
ya que no hay nada que, sin ser, le impida alcanzar
lo homogéneo, ni que, siendo,
lo haga ser por aquí mayor, más por allí menor; pues es todo inviolable,*

y es que igual a sí mismo por doquier, alcanza sus lindes uniformemente (Parménides, Trad. Bernabé, 2001, pp.158-159).

La postura nietzscheana acerca de Apolo y Dionisos queda muy bien descrita y reinterpretada por Walter Peñaloza (1973) cuando observa que la serenidad de Apolo es apariencia y el espanto de Dionisos significa realidad sin particiones ni encubrimientos. La búsqueda de Nietzsche termina por dar un alcance aún mayor que las pretensiones griegas de universalidad:

Tanto los griegos como Nietzsche no se contentan con el mundo de lo individual y lo trascienden; y todos van en busca de lo universal. Pero mientras los griegos rebasan la individualidad y la diversidad de las cosas para arribar al mundo de lo universal que es la forma común a los objetos, Nietzsche va más allá de ellos para confundirse con la materia indiferenciada de todo, a la que él llama universal. Los griegos, al menos los que vivieron del siglo VI a. C. en adelante, anhelaban la inmovilidad y la permanencia de la forma eidética; Nietzsche persigue la fusión con la movilidad eterna y trágica del devenir. Se trata de dos universales contrapuestos e irreductibles. Pero el espíritu griego se huía del uno (del que Nietzsche prefiere) para arrojar en la contemplación del otro (Peñaloza, 1973, p. 60).

2.1.3. Sócrates y los sofistas

Sócrates, sin embargo, surge como una superación de la postura materialista que vacía de sentido la idea religiosa del mundo y proyecta la filosofía hacia una dimensión distinta. Rompe con el dogma oculto detrás de la concepción de la realidad como Naturaleza. Los presocráticos estaban más interesados en los inicios mientras que Sócrates estaba más interesado en los fines. Cuando no se puede conocer el punto de partida (pasado) sí era posible el fin (futuro) de la existencia en el presente. Para Francis Cornford: “Sócrates no se sintió capaz de transformar la ciencia de la Naturaleza y solamente preparó el camino al concentrar la atención en la vida humana, esto es, en un campo en el que la cuestión de los fines de acuerdo con los que debemos vivir es capital” (Cornford, 2011, p. 44).

Según nuestro autor, la filosofía de Sócrates entendía la vida como un todo y se preguntó sobre su sentido, no se interesó por los medios sino en la valoración del fin por excelencia: la felicidad entendida como la perfección del alma. Cualquier otro fin humano se diluye. Estos fines sólo adquieren razón de ser cuando están al servicio, como medios, de la perfección del alma.

Una nueva forma de filosofar empezó a realizar cuestionamientos al modo de vida y a las normas tradicionales. Podemos hablar de los sofistas más no de una filosofía sofista como tal. Los que pertenecían a este grupo viajaban de ciudad en ciudad dando clases a quien esté dispuesto a darles dinero a cambio. Los más renombrados son Protágoras (480-411 a.C.) quien decía que la virtud era un estilo de vida y Gorgias (483-376 a.C.) que ponía énfasis en la eficacia del discurso y en la importancia de la estética del mismo. Los sofistas tenían la destreza para hacer de cualquier discurso algo verdadero o falso.

Las leyes surgen de consensos sociales (deber) y se tornan antinaturales respecto al imperativo natural de vivir en función de los deseos individuales (placer) que dan cuenta del verdadero anhelo de justicia. De alguna forma se propone que la acción obediente a la norma social es en el fondo una conveniencia para evitar la sanción tal como se describe la génesis de la moral desde el conductismo. El sofismo de los tiempos de Sócrates valoraría la astucia o la suerte de quien no es descubierto en la infracción de la norma social. Esta postura filosófica creaba distancia entre el Estado que dictaba las normas y el joven ciudadano que veía en la actitud sofística una forma de liberación.

En este sentido es que el sofismo se constituye en un miembro de la filosofía marginal que se empezaba a gestar en el pueblo heleno. Así como en el atomismo se pone de manifiesto la autonomización total respecto a los dioses, en el sofismo hay una

necesidad de poner en cuestión las normas y las enseñanzas del Estado y su poder coercitivo. La orientación cismundana asomaba en el pensamiento griego de forma elemental mediante un discurso provocador que pone en cuestión lo que se creía estable para afirmar al individuo y su disfrute deseado. Sin embargo el sofismo no constituye la orientación cismundana tal como la hemos concebido en esta investigación. Se trata de una filosofía de contenido cismundano por su tono provocador y antisistema.

Sócrates no hacía mucha diferencia con el sofismo en su modo de manifestación. Es sabido que entrado en años fue condenado por “desobediente” al Estado. El primer gran filósofo no reconoció a la multitud de dioses en los que se debía creer. Para el estado se trataba de un hombre peligroso porque con sus ideas estaba haciendo daño a sus seguidores. La juventud es el termómetro de su tiempo y la juventud helena entendía con mayor nitidez el mensaje de autonomía que se deslizaba en el modo de operar de Sócrates. No sólo se trataba de un hombre sabio sino de un individuo pedagógico por excelencia. No estaba preocupado por impresionar con discursos elaborados sino por enseñar a pensar con libertad y autoridad. La autoridad de Sócrates estaba justo en el núcleo de su quehacer filosófico, el diálogo centrado en la pregunta. Hay un coeficiente de acción en la pregunta. No se antepone directamente un discurso inmóvil que refuta ideas ajenas sino que es uno mismo quien se ve impelido a refutarse con la pregunta.

Para Cornford, la praxis de la filosofía socrática se pone en evidencia en el hecho de que él enseñaba autonomía del pensamiento acerca de cualquier tema pero sobre todo en el tema ético. El hombre ético es quien crea normas desde la racionalidad y quien se torna modélico porque es consecuente con sus principios. Sócrates se convierte en una figura modélica para los jóvenes que captaron el mensaje cismundano de primer orden, a saber, ser no un dictador sino un aprendiz que busca la respuesta más sincera junto a su interlocutor. La búsqueda de sabiduría, a diferencia del sofista, encuentra un camino

radical en Sócrates: no son los intereses particulares sino la sinceridad en la búsqueda de tal modo que se hace necesario ser consecuentes hasta el final. La verdad está por encima de los placeres momentáneos y exige ser practicada a cada momento.

El camino filosófico de Sócrates exige no sólo pensar sobre lo que es más cercano a la verdad sino sacudirse la normatividad impuesta al poner en cuestión el fundamento de los valores comúnmente aceptados. Esta actitud sitúa al filósofo como un sujeto desmoralizador que se pone al margen a sí mismo y que es puesto al margen por parte del Estado. La autonomía tiene un costo, el esfuerzo de pensar una nueva moralidad en forma de ética cismundana:

El hontanar de esta nueva moralidad pulsa dentro del alma misma. Podríamos denominarla moralidad de la aspiración a la perfección espiritual. Si la perfección espiritual se estima como el fin de la vida y el secreto de la felicidad, y si toda alma humana está capacitada para percatarse de su propio bien, entonces las acciones no podrán gobernarse por ningún código de reglas procedentes del exterior. Que tales reglas sean válidas en un caso real determinado será algo que sólo el alma individual, en un sincero y desapasionado veredicto, podrá decidir (Cornford, 2011, pp. 58-59).

No se trata de decidir arbitrariamente de modo que se termine obrando según la gana de cada quien sino de acuerdo con un justo razonamiento en función de una verdad. El hedonismo burdo no se permite ver el alma (*psyché*, entendida ahora no como soplo o como *thymós* sino como aquello que hoy denominaríamos la conciencia moral en tanto capacidad de reconocer el bien). Para Sócrates el verdadero yo tiene la capacidad de desilusionarse de lo que creía cierto en pos de una verdad. Platón y Aristóteles sofisticarían la idea de Sócrates.

2.1.4. Platón y Aristóteles

Sócrates modificó el modo de hacer filosofía y sin embargo no tenemos registrado un escrito. Lo conocemos sobre todo por los escritos de Platón quien tenía dotes de poeta y pensador. Sócrates murió cuando él contaba con casi treinta años. Este hábil

discípulo acogió en todo momento la moral socrática de aspiración espiritual, pero el pensamiento platónico se desarrolló hasta configurarse como un sistema sobre la Naturaleza, tema que el maestro no atendió.

El contexto socio-histórico en donde surgió el pensamiento de Platón fue la guerra interna por diferencias políticas. Ello condiciona su interés por abordar asuntos ético-políticos en los que muestra el carácter de su concepción de la realidad como estratificada. En *República* pone de manifiesto que para realizar una reforma de la ciudad-estado era necesario que los filósofos se conviertan en reyes o que los gobernantes sean filósofos.

Cornford (2011) señala que la *Apología* de Sócrates es el único escrito claro acerca del sentido de la vida tal como la concibió Sócrates. El autor afirma que los diálogos alrededor de la *Apología* (el *Critón*, el *Eutifrón*, el *Laques*, el *Cármides*, el *Lisis*, el *Protágoras* y el *Gorgias*) es posible entrever el aporte socrático a la teoría de las Formas propia del platonismo. La perfección se logra teniendo discernimiento claro de la meta respecto de lo simplemente placentero que deslumbra a primera vista.

Posteriormente, luego de sus viajes a Occidente, Platón tuvo influencia pitagórica que se aprecia en el *Gorgias*. En opinión de Cornford (2011) se trata ya de un pensamiento distinto de Sócrates. Las Formas absolutas adquieren una substancia diferente del mundo sensible, asimismo se concibe el alma (espíritu) como separado del cuerpo. Platón sigue el lineamiento de Sócrates respecto a la moral de aspiración y de los pitagóricos como extender el pensamiento de Sócrates pero en el sentido de comprensión de la Naturaleza. La filosofía platónica se orienta en sentido opuesto a la filosofía presocrática: “Al contrario que el materialismo jonio (...), el platonismo busca la clave de la Naturaleza no en el principio sino en el fin, esto es, no en las causas

mecánicas que impelen la materia por detrás, sino en las causas finales que atraen ese movimiento del deseo (...) hacia un modelo del ideal de perfección” (Cornford, 2011, pp. 74-75).

Mientras la filosofía presocrática encuentra la sustancia en la materia, Platón la ubica fuera del alcance de los sentidos en el mundo ideal. La ética socrática ahora se expande a la explicación de toda la existencia. Lo mismo hará Aristóteles siguiendo a Platón. El influjo pitagórico hace de la concepción del alma algo que Sócrates no había planteado. Según Cornford (2011) Sócrates tenía una concepción agnóstica del más allá mientras que Platón añade un alma que es esencia eterna. Platón deduce la existencia del mundo de las ideas tanto como Pitágoras puede revelar por medio de la geometría que no es posible ver un triángulo. Lo que vemos son formas triangulares. El triángulo, como el automóvil sólo puede ser captado mediante la idea inmaterial y eterna de “triángulo” y de “automóvil”. Platón, sin embargo no pretendió con su filosofía tener la última palabra ni proponer una visión transmunda en la cual Dios permanece indiferente ante los acontecimientos humanos.

A los dieciocho años Aristóteles hace su aparición en la Academia platónica a la que acudirá los siguientes veinte años. Aristóteles terminó enseñando junto a Platón hasta que murió en el año 347 a. C. Quedó a cargo entonces de la Academia y fue sucedido por Espeucipo, sobrino de Platón. Aristóteles salió de Atenas y posteriormente tomó distancia de importantes ideas del platonismo sin por ello dejar de reverenciar a su maestro. Fundó el Liceo y se trata del filósofo antiguo de mayor reconocimiento por su vasta obra en materias muy distintas. Incluso sus tratados son de consideración dentro del estudio científico contemporáneo. Para Cornford el pensamiento aristotélico se da a conocer mejor en su *Ética a Nicómaco* y en su *Ética a Eudemo* como en los tratados de

biología. Ello lo debe a que la filosofía de las causas finales toma relieve en el estudio de la vida animal (instintiva) y en la naturaleza moral del ser humano (intelectivo-volitivo).

Si bien Aristóteles enseñó una filosofía en lenguaje abstruso para el oído de los no entendidos, dedicó las tardes para enseñar filosofía a este tipo de público. Se trata de un rasgo marginal emparentado al hecho de impulsar en el discipulado estudios de anatomía zoológica. El interés del filósofo no descarta el estudio minucioso de las realidades sensibles. Platón concibió la Naturaleza a imagen del mundo invisible de las ideas (y de Dios), ámbito perfecto que incluía las Formas de los animales. Aristóteles prescindirá de esta modélica realidad invisible y también del creador. Incluso trasladando su pensamiento acerca del movimiento interno de los cuerpos (causa motriz) a la ciencia contemporánea encontramos que la Forma podría equipararse al genoma que contiene dentro de sí la posibilidad de que un individuo se reproduzca y pueda perpetuar la especie.

La filosofía aristotélica respecto a la platónica es en cierto sentido “terrestre”. Este rasgo cismundano en Aristóteles se diluye a la hora de trasvasar la teoría de la Forma desde la biología a la física. Cornford dirá que, en este caso, Aristóteles “no puede zafarse de un Dios” (op. cit. 2011, p. 109) que es “Motor inmóvil”. Luego dirá que “... en su exaltación de la vida teórica, por encima de la actividad práctica, Aristóteles se muestra más platónico que el propio Platón” (op. Cit. 2011, pp. 112 y 113). Sin embargo, la teología platónica colmó las expectativas de Sócrates al visualizar un creador como Inteligencia cuyo propósito fuese planear el orden del universo para el mejor de los fines. El Dios aristotélico es apático e interesado únicamente en su propia contemplación. Para Cornford la concepción aristotélica estaría ya muy lejos de lo que

Sócrates había concebido respecto de la idea de Dios. Aristóteles representa los intereses del intelecto apolíneo propio del sistema secundario de referencia en cada ser humano. Se trata entonces de una mirada complementaria con el cristianismo que postuló un Dios irracional propio del sistema primario de referencia:

Para nosotros es evidente que el fondo de aquella moral de aspiración no estribaba en el “deseo”, atenuado hasta convertirse en algo apenas si distinguible de la atracción mecánica, sino un sentimiento más vital. Atengámonos a las versiones oficiales y llamémoslo caridad (...). La caridad resiste a todas las cosas salvo la racionalización. El sistema aristotélico, al trascender el campo biológico para incluir todo el conjunto de la física y de la metafísica, se convierte en un monumento colosal del racionalismo, en una arquitectura compacta y omniabarcadora que proporciona respuesta a cualquier interrogante. Los griegos reivindicaban las demandas de la cabeza; el cristianismo las del corazón. Ambas demandas son válidas y complementarias. El mundo moderno, puede admitirse, ha menester de que los antiguos recuerden de que en una filosofía plena de vida tiene que haber lugar tanto para el pensamiento riguroso como para el sentimiento (Cornford, 2011, p. 116).

El autor culmina su estudio de la filosofía en torno a Sócrates señalando las bases de la tesis. Las filosofías que componen la filosofía ponen el acento en un aspecto de los intereses humanos que hunden sus bases en sus sistemas de referencia conscientes (noéticos) e inconscientes (endotímicos). En esta investigación veremos que la filosofía puede, a grandes rasgos, dividirse en “*sensu stricto*” y “marginal”. La filosofía “*sensu stricto*” tiende a crear élites intelectuales debido a la complejidad de sus razonamientos. Los filósofos que la representan suelen estar en la lista de los filósofos importantes que cuyas ideas no son de fácil acceso.

La filosofía que denomino “marginal”, si bien tiene sus grados de complejidad y sistematización, como es el caso de la filosofía estoica y epicúrea, suele, sin embargo, estar fuera de la lista. Sus ideas generalmente consisten en anécdotas, sentencias y sus representantes filósofos son considerados de “orden inferior”, caso modélico del

cinismo. Sin embargo la filosofía marginal ha tenido interesantes abordajes en la psicoterapia contemporánea. La mencionada filosofía estoica, por ejemplo, tiene gran audiencia en la terapia racional emotivo conductual (Ellis), sobre todo para el tratamiento de la ansiedad y la depresión. Sin embargo, la claridad de sus ideas suele ser accesible para infinidad de autores de libros de autoayuda.

La filosofía marginal es todavía un territorio que la psicología puede seguir explorando para comprender el acompañamiento y la terapia que denomino “fundamental”. Sobre todo es importante en este trabajo la filosofía marginal en su orientación cismundana (cínica y hedonista). Con ello no se está descalificando la importancia de la filosofía marginal estoica ni el inmenso aparato filosófico de lo que denominamos “filosofía *sensu stricto*”. El estoicismo y el epicureísmo (hedonismo) son dos vertientes posteriores que tuvieron fuerte impacto en la filosofía. El estoicismo asume posturas aristotélicas y el epicureísmo adopta el materialismo (Demócrito), pero las dos formas de acceso a una vida coherente antes que a un discurso irrefutable están inspiradas en Sócrates:

Si la caridad se olvida, la fuerza de la moral de aspiración estriba en ese otro rasgo que la distingue de la ética del apremio social. Su centro está constituido por un ideal, encarnado en una gran personalidad cuya vida es garante de que una perfección raramente alcanzada no se halla más allá de las capacidades extremas de los seres humanos. Para el mundo antiguo esa personalidad fue la de Sócrates. Y a él remontaban su origen las dos escuelas, la de los estoicos y la de los epicúreos, que se confrontaron como rivales en los restantes siglos. Ambas vieron en él a un hombre que había logrado esa paz de ánimo imperturbable que en sus distintos modos, ellos concebían como el secreto de la felicidad (Cornford, 2011, p. 116).

Los hedonistas seguirán a Demócrito (atomismo materialista) para afirmar la importancia de los deseos del sistema primario de referencia inconsciente, mientras que los estoicos seguirán a Sócrates en su rechazo a los placeres del cuerpo. Los estoicos

usaran recursos del sistema secundario de referencia dentro de una atmósfera de minimalismo de posesiones y austeridad en el vestido. Son rasgos marginal-cismundanos que nuevamente quedan diluidos por su creencia en Dios que los pone más cerca de los cristianos primitivos, quienes a mi juicio integraron por tiempo breve la marginalidad y la transmundinidad de una forma *sui generis*.

2.2. Filosofía *sensu stricto* (noético-transmundana): Platón y Aristóteles

La filosofía “en sentido estricto” es aquella que se distingue por realizarse en lugares de enseñanza institucionalizados como la *Academia* de Platón y el *Liceo* de Aristóteles. Se dirige a una élite de pensadores capacitados en diferentes materias de difícil comprensión para la mayoría. La sabiduría griega llega a una cumbre a partir de Sócrates, pero al filósofo lo conocemos gracias a su discípulo Platón que hizo de la filosofía un sistema de pensamiento *especulativo* (la idea, el bien, el alma, la inmortalidad) y *sistemático* mediante el cual se podía acceder a distintas materias como aritmética, geometría, astronomía y derecho (Fischl, 1984). Por otra parte, Aristóteles replantea la filosofía platónica dándole un carácter riguroso y científico, pero sin desligarse de la idea de Dios y de una jerarquización de las posibilidades del alma.

El recorrido de la *filosofía sensu stricto* muestra una selección de filosofías que con el tiempo fueron entendidas como necesarias para hablar seriamente de filosofía. Su característica principal es la tendencia programática, por una parte, especulativa, por otra, rigurosa en sentido de “científica”. Su desarrollo ulterior pasa, principalmente por René Descartes, Immanuel Kant, Georg Hegel y Edmund Husserl. Esta forma de entender la filosofía puede ser entendida como una distorsión en la comprensión del sentido originario de “filosofía” (como forma de vida) en el sentido de Pierre Hadot. También puede entenderse su inicio en el mantenimiento de un *status quo* de la filosofía

para sostener intereses de dominio político y religioso. Por ejemplo, Platón enseñó acerca de la *República* en donde se muestra una ideología política que privilegia a los entendidos en filosofía y que, por tanto, hoy podría ser interpretada como segregacionista. Para Platón un rey sólo puede gobernar si accede a los conocimientos del filósofo porque únicamente él está capacitado para gobernar con sabiduría. El filósofo platónico propone el cuerpo y sus placeres como pertenecientes a una realidad *inferior* y somete el mundo natural a una realidad *superior*.

En esta tesis, “noético” tiene sentido dentro de una clasificación psicológica del término y proviene de la psicología fenomenológica de la personalidad o psicología de los estratos (Lersch, 1974). Significa entonces “pensamiento” como opuesto de la estructura vital-afectiva. La filosofía platónica describe también una estratificación del alma y designa la razón como opuesta al *thymós* (ánimo). Para Aristóteles, la idea del alma era semejante: el alma intelectual (inmortal) a diferencia del alma sensitiva (mortal). En este sentido la filosofía *sensu stricto* pone el acento en el sistema secundario de referencia. El alma inmortal platónica y el *noús* imperecedero aristotélico dan cuenta de una tradición de pensamiento metafísico cuyo referente es aquello que está más allá del mundo material y perecible: lo transmundo.

La filosofía *sensu stricto* (transmundana) llega a su cumbre con Aristóteles. Desde una postura más ambiciosa crea un sistema de pensamiento en donde se percibe el recorrido por diferentes temáticas que van desde física hasta metafísica, pasando por política, retórica, ética, psicología, estética, zoología, embriología, etc. El aristotelismo desarrolla una concepción del hombre como “animal político” desde una mirada natural. Cree además en un Motor primero que es de naturaleza inmaterial y que podríamos interpretarlo como Dios, una divinidad que se piensa a sí misma y por ser perfecta no tiene volición debido a que eso supondría necesidades. Con esta última idea sobre un

Dios que no interviene en el mundo humano, Aristóteles, “el padre de la lógica”, adquiere ribetes pático-cismundanos que se diluyen cuando observamos su interés por la “reflexión consciente sobre el proceso de pensamiento” (Guthrie, 1999, p. 108).

Sócrates no creó un sistema filosófico definitivo, hecho que da lugar al desarrollo de diversas formas de pensamiento inspiradas en su modo de hacer filosofía. Con Platón y Aristóteles el pensamiento de Sócrates queda ampliado y al mismo tiempo el *espíritu socrático* queda relegado. No es gratuito que Zenón de Citio, un estoico, viera en los cínicos a los “auténticos socráticos” (Fischl, 1984, p. 102) y que tanto cínicos, cirenaicos, megáricos y los pertenecientes a la escuela de Élida y de Eretría sean considerados dentro del término “socráticos”.

Por otra parte, es conveniente considerar que el “canon” de filósofos importantes se realiza dentro de un ámbito de intereses que limitaron la interpretación de lo que es filosofía. Llama la atención que el “atomista” Demócrito de Abdera no sea considerado tal por algunos investigadores como Burnet, según la introducción a Leucipo y Demócrito del libro “Los presocráticos” de editorial Gredos. Lo mismo diremos acerca de la dudosa inscripción de Demócrito en la lista de los “presocráticos” sabiendas que Demócrito fue contemporáneo de Sócrates a quien le sobrevivió por muchos años.

Precisamente se observa una fisura en la clasificación que separa a los “presocráticos” (Demócrito) de los “socráticos” (Platón y Aristóteles). ¿Se tratará de una equivocación por parte del clasificador? Demócrito era el “materialista”, concepto que al oído de los primeros cristianos del medioevo que recogieron la filosofía griega puede sonar a “herejía”. Es conocida la resistencia inicial por parte de Occidente ante la presencia de la filosofía “pagana” del mismo Aristóteles. Tomás de Aquino tuvo que enfrentar fuertes críticas antes de cristianizar la nueva filosofía traída por los árabes o “los infieles”. ¿Cómo fue interpretada la filosofía cínica por parte de los intelectuales

cristianos? Todavía en la actualidad puede verse cierto prejuicio por parte de un filósofo religioso al respecto:

Los cínicos atribuyeron a Antístenes la fundación de su escuela, con el propósito de hacerlo aparecer como eslabón para legitimar su ascendencia socrática (...). Conoció a Sócrates, cuyas lecciones iba a escuchar diariamente (...). Asistió a su muerte y exageró su imitación hasta el ridículo, mereciendo el apodo de Sócrates demente (...) Dio a su enseñanza un tono agresivo, irónico e insolente (...). Platón, a su vez, lo acusa de haber traicionado la doctrina de Sócrates” (Fraile, 2005, pp. 269-270).

Me parece oportuno al respecto recordar el alerta de Enrique Dussel (2009) acerca de cómo se hace necesario ingresar en el círculo hermenéutico a la hora de evaluar si hay legitimidad en ciertos supuestos que asumimos como realidades por el simple hecho de haber sido repetidas una y otra vez. El creador de la “Ética de la liberación” critica cómo se ha realizado la periodización “ideológica” de la historia en edades “Antigua”, “Medieval” y “Moderna” como un criterio no desprejuiciado desde el helenismo y desde el eurocentrismo. Lo mismo aplicamos a la clasificación de “presocráticos” y “socráticos” cuando hay cierto interés de hacer una preferencia a la hora de clasificar la línea sucesora de Sócrates en personajes cuya tendencia es transmundana o idealista:

Enrique Dussel en el libro citado (2009) aborda la historia de la filosofía considerando la geopolítica que la contextualizó. Llama la atención acerca de un origen de la filosofía en medio de relaciones de poder y que la filosofía no surge en el centro de un espacio sino en la periferia como todo lo fructífero, en el lenguaje de esta tesis, en la marginalidad. ¿Por qué en la periferia? Precisamente para poder reflexionar sobre el centro, lo anquilosado. La tendencia, según el autor, es que todo surge en la periferia y tiende hacia la centralidad del dogma (oficialidad, legalidad o canonicidad): “No advertidamente la filosofía nació en este espacio. Nació en los espacios periféricos en sus tiempos creativos. Poco a poco fue hacia el centro en sus épocas clásicas, en las

grandes ontologías, hasta degradarse en la mala conciencia de las edades morales o, mejor, moralistas” (Dussel, 2009, p. 18).

Occidente, cuya historia no se puede entender sin el cristianismo en su forma monárquica, se debe también a una ciencia y modo de pensar griego. El pensamiento idealista iniciado por Platón encuadra con la necesidad del catolicismo de afirmar una ideología de oposición al placer corporal. Aristóteles sirvió para hacer de la teología católica una demostración racional de Dios. Agustín de Hipona y Tomás de Aquino se encargaron de realizar la cristianización de estas dos formas de filosofía. Incluso hay una sugerente investigación acerca de Pablo realizada por Pamela Eisenbaum (2014) en donde se encuentra una interpretación distinta a la tradicional. El personaje más importante de la teología cristiana sería judío durante toda su vida. De ser cierto estaríamos de nuevo ante una alerta acerca de cómo nos hemos contado la historia.

La *filosofía sensu stricto* noético-transmundana es la misma que Michel Onfray señala con oposición radical. El programa idealista se ha constituido en la filosofía influyente junto a los intereses de poder del cristianismo:

La historiografía dominante es idealista; puede dividirse en tres tiempos, a saber, el momento platónico, el tiempo cristiano y el idealismo alemán. En el lenguaje administrativo de los programas oficiales del liceo: Platón, Descartes y Kant, La *República* y su caverna llena de ideas, el *Discurso del método* y la sustancia pensante, luego la *Crítica de la razón pura*, con sus fenómenos, por supuesto, pero sobre todo sus noumenos, la reencarnación germánica de la Idea platónica, de donde surge la ilusión de lo diverso, al tiempo que nos vende con engaños el mismo mundo nombrado de otro modo... (Onfray, 2013, pp. 58-59).

¿Ha sido contada la historia de la filosofía en favor de intereses político-religiosos?

¿El pensamiento idealista platónico y el aparato aristotélico fueron elevados a un estatus superior para satisfacer intereses de poder? Es conveniente no responder como si fuese algo definitivo. En todo caso, el que se las haya utilizado para salvaguardar intereses de

dominio no es suficiente argumento para ingresar en la posición opuesta de afirmar la marginalidad y volvernos enemigos de la filosofía articulada. Lo que sí conviene es reconocer que hay elementos de juicio para revisar la escena inicial en la cual Platón intenta deshacerse del legado escrito de Demócrito (el denominado “pre-socrático”), según testimonio de Aristóxeno:

... Platón quiso quemar los escritos de Demócrito, en bloque, todos cuantos lograra reunir, pero que Amiclas y Clinias los pitagóricos le disuadieron, diciendo que no obtendría ningún provecho; pues los libros estaban ya en manos de muchos. Y es verosímil. Pues Platón, que menciona a casi todos los filósofos antiguos en ningún lugar cita a Demócrito, ni siquiera donde debería contradecirle, evidentemente porque sabía que se enfrentaba al mejor de los filósofos (Citado por Diógenes Laercio, Libro IX, 41).

2.3. ¿Qué es filosofía marginal?

Denomino “filosofía marginal” al *movimiento filosófico ético-político de raíz socrática, según el caso, introverso o extravertido, sistemático o asistemático, que procura la felicidad mediante el ejercicio de la libertad individual ante el adoctrinamiento axiológico de la sociedad*. La situación de “marginalidad” del grupo de filosofías socráticas y helénicas responde a la versatilidad del término. Tal como entiende John Meier (2011) citando a Janice E. Perlman, estar al margen puede significar precariedad en el modo de vida, poca oportunidad laboral y por tanto dificultad para sobrevivir por falta de recursos; los que vienen de fuera y que por razones económicas habitan zonas periféricas de modo provisional, los que representan una minoría étnica respecto a sus congéneres y también los anormales: patológicos, supra e infradotados y rebeldes. La filosofía helénica en su forma cínica ingresaría dentro de este sentido de marginalidad cuando hablamos de “rebeldía”. Pero surgirían objeciones respecto a la verdadera situación de la filosofía estoica, epicúrea e incluso

cínica como formas de vida autónoma que no necesariamente estaba desligada del mundo dominante de su tiempo.

Sin embargo el concepto de marginalidad ofrece mayores posibilidades de comprensión. Warren Carter (2007) basándose en la investigación sociológica de Robert E. Park, Everett Stonequist, Jung Lee, Gino Germani y Victor Turner, encuentra que el concepto de “marginalidad” puede entenderse no sólo como inaccesibilidad completa al mundo dominante. La marginalidad inicialmente puede vivirse como vulnerabilidad por *doble pertenencia* a dos grupos en discrepancia axiológica, normativa y conductual. Una revisión de esta interpretación da cuenta de que esta doble pertenencia no sólo puede ser vivenciada como una carga negativa sino que puede ser elegida. La persona decide no pertenecer. Esta interpretación se ajusta mejor al concepto de “filosofía marginal griega”, en donde no se resalta el valor negativo de la situación de marginalidad sino la posibilidad de participar en dos ámbitos que pueden estar en oposición. Este puede ser el caso de la filosofía estoica y hedonista, donde no se percibe una lejanía con el sistema político de su tiempo. La marginalidad se pone de relieve en el *estado de oposición* querida u obligada que vivencia el individuo o el grupo ante el centro dominante. Para saber que se está en el margen debe haber conciencia de lo que está en el centro. La posibilidad de existencia alternativa entre el centro y la periferia puede resultar positiva cuando se elige en pos de la autoafirmación de los propios valores, normas y prácticas.

Los creadores de formas de vida coherente en filosofía son *personas éticas* en el sentido opuesto a *moralistas*. No sólo son nihilistas respecto a los valores sociales sino que, con su propia vida crean un discurso nuevo, a veces uno muy distinto del otro pero con el mismo fin de afirmar la libertad del sujeto frente a la normatividad ciega del

colectivo. La mayoría de los representantes de la filosofía marginal tienen origen humilde o sin carta de ciudadanía. Dicha carencia les permite visualizar con mayor relieve la inutilidad de convenciones sociales huecas que además disfrazan desconfianza básica en la vida, promoviendo con ello sufrimiento innecesario. La postura rebelde del filósofo marginal otorga un sentido fundamentalmente terapéutico a su doctrina debido a que afirma una confianza básica en aquello que la sociedad, con su normatividad unidireccional (opuesta a la teoría bidireccional del imperativo único que constituye la conciencia), desconfía y sanciona apelando a lo “debido”, “correcto”, “bueno” y “perfecto”.

La filosofía marginal constituye la vertiente de la filosofía que reúne a un sector del pensamiento helénico en torno a una vida consecuente antes que a un discurso doctrinal elaborado. La racionalidad está centrada entonces en el fortalecimiento de la personalidad por vía *directa* o virtuosa, *noética* (socializada) en la medida que para lograr la felicidad toma distancia de lo que posee y es indiferente ante la opinión ajena; la vía *indirecta* o anárquica, *pática* (asocial), centrada en el goce sensual. Estas dos posiciones (noética y pática) tienen en común, junto a los cínicos, como ya hemos mencionado, su postura adversa a los valores sociales que soportan la vida institucionalizada de los griegos.

Para el teleoanálisis resultan fructíferas las dos vías, pero si debe tomar partido, optará por aliarse al *sistema primario de referencia* (pático), operándose una identificación con aquél esfuerzo del “neurótico” por defenderse del *sistema secundario de referencia* (noético). Tanto estoicos como epicúreos comparten habilidades argumentativas en donde es posible hallar elementos “páticos” en los estoicos y “noéticos” en los epicúreos en medio de sus acentos principales. El cinismo esconde

dentro de su ironía y sentido del humor una facilidad para conectar y persuadir por medio de la paradoja y de la conducta activa (pático por excelencia). La filosofía marginal pática y noética era consciente de la importancia de cómo es que el discurso puede hacerse más eficaz. Martha Nussbaum, nos informa, aunque con dejo de duda, que los estoicos fueron criticados por cierto fracaso en su modo de elaborar su argumento filosófico más centrado y noético:

Las tres escuelas, en definitiva, podían hacer suya la definición que da Epicuro de la filosofía: “La filosofía es una actividad que asegura una vida floreciente [*eudaímon*] por medio de argumentos y razonamientos”. Y las tres pueden estar de acuerdo en que un argumento preciso y lógicamente riguroso que no sea adecuado a las necesidades de quienes lo escuchan, un argumento que sea simple y enteramente académico e incapaz de arrastrar a su audiencia a la práctica es, en cuanto tal, un *argumento filosófico defectuoso*. Cicerón expresa magistralmente esta idea en el *De finibus*, al criticar a los estoicos por fracasar, según él cree, en este aspecto esencial de su tarea:

Sus estrechos argumentillos silogísticos pinchan a sus oyentes como agujas. Aun cuando ellos asienten intelectualmente, no experimentan ningún cambio en sus corazones, sino que se marchan tal como vinieron. Lo dicho es quizá verdad y sin duda es importante; pero el argumento lo trata de manera excesivamente trivial y no como se merece (*Fin.*, 4, 7) (Nussbaum, 2003, p. 36).

La “filosofía marginal” es entonces un movimiento filosófico-terapéutico y su marginalidad consiste en su carácter discrepante con el mundo que se representa el sistema secundario de referencia (lógico-normativo). Se trata además de un movimiento contracultural que engloba maneras distintas de pensar y, por ello, hay que entender la “marginalidad” opuesta a “canonicidad” (oficialidad) de la *filosofía sensu stricto* en un sentido acentuativo antes que delimitativo. Por ejemplo el epicureísmo pone énfasis en el “placer” (*pathos*) y el estoicismo en el control de las pasiones pero se trata de dos posturas con una filosofía sistemática, hecho que comparten, en cierto modo, con la *filosofía sensu stricto*. Si es que hay un núcleo excepcionalmente marginal, señalamos a la “secta del perro”, que toma distancia, incluso del discurso sistemático, hecho que

acentuó su estatus de *inferioridad* (socráticos menores). La postura cínica abandona de modo radical toda posesión y se burla de la opinión que limita su libertad, por ello, se constituye en un camino por excelencia pático y humorístico que en psicoterapia teleoanalítica es el camino que armoniza (rompe la tensión, flexibiliza) la relación de los dos sistemas de referencia (consciente e inconsciente). La filosofía marginal conforma entonces un tejido con las dos vías (noético-pática) de reivindicación de la libertad individual.

La vía marginal *directa* está más cercana a la “filosofía *sensu stricto*” de Platón y de Aristóteles por ello la he denominado “orientación transmundana”. Su representante es el estoicismo, que en su apartamiento y renuncia resulta *introverso*. A la vía *indirecta* le reservo el término de “orientación cismundana” constituida por los seguidores de Demócrito (materialistas) y a Sócrates quien fue consecuente en su búsqueda de la verdad en el plano de las ideas y en la vida cotidiana. Sócrates no solo fue un “partero de ideas” sino que buscó la congruencia total que terminó costándole la vida. Esta filosofía puede ser reconocida claramente en el “cinismo” y, en tanto antisistema, es aquella que se repliega y camina sobre el margen. El cinismo es *introverso* a diferencia de la el epicureísmo que se presenta *extravertido* dentro del ámbito cismundano.

En el panorama de esta filosofía de tradición socrática podemos observar diversos filósofos de rasgos marginales como los sofistas, los cirenaicos y los escépticos que describimos sólo brevemente. Sin embargo, quienes representan nítidamente y subsumen a este tipo de filosofías marginales son, sin duda alguna, los desarrollos estoicos (noéticos), los epicúreos (páticos) y para el interés del humor, la analogía y la paradoja de la terapia teleoanalítica, los cínicos ocuparán un papel protagónico. Se trata además de tres formas de filosofía, que junto al escepticismo, muestran, sin lugar a

duda, mayor presencia en “*la historia de las prácticas de argumentación e interacción psicológica con vistas al cambio personal y social*” (Nussbaum, 2003, p.28). Conviene tener en cuenta que esta filosofía, opuesta a la filosofía de discurso verbal y doctrinal de élite, tiene en el cinismo un *núcleo-fuente* del que se nutre la convicción marginal de acentuar el arte de vivir antes que el discurso vano. La esencia del cinismo es precisamente su falta de interés por aparecer sistemático y doctrinario. Se explica que Martha Nussbaum no lo mencione debido a que su investigación está centrada básicamente en filosofía helenística como aquella que ofrece enorme riqueza terapéutica a diferencia del discurso elitista de la “*filosofía sensu stricto*” (académica, constructiva, discursiva, oficial, rigurosa, sistemática, teórica):

Todas las escuelas filosóficas helenísticas de Grecia y Roma – epicúreos, escépticos y estoicos – concibieron la filosofía como un medio para afrontar las dificultades más penosas de la vida humana. Veían al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano. Practicaban la filosofía no como una técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición de la inteligencia, sino como un arte comprometido cuyo fin era luchar contra la desdicha humana. Centraban, por tanto, su atención en cuestiones de importancia cotidiana y urgente para el ser humano: el temor a la muerte, el amor, la sexualidad, la cólera y la agresión. Cuestiones que muchas veces se evitan como embarazosamente complicadas y personales por parte de las variedades más elitistas de la filosofía. Aquellos filósofos se enfrentaron a esas cuestiones tal y como se presentaban en las vidas de los seres humanos ordinarios, prestando viva atención a las vicisitudes de dichas vidas y a las condiciones necesarias y suficientes para mejorarlas. Por un lado, aquellos filósofos eran todavía muy filósofos, es decir, estaban plenamente dedicados a la argumentación detallada, la explicitud, la generalidad y el rigor tradicionalmente buscados por la filosofía, en la tradición de reflexión ética que arranca (en Occidente) con Sócrates. (Se opusieron, a este respecto, a los métodos característicos de la religión y la magia populares.) Por otro lado, su profundo interés por el estado de los deseos y pensamientos de sus discípulos les hizo buscar una nueva y compleja manera de entender la psicología humana y los llevó a adoptar complejas estrategias – interactivas, retóricas, literarias – concebidas para permitirles hacer frente, eficazmente a su objeto de estudio. En dicho proceso forjaron nuevas concepciones de lo exigido por el rigor y la precisión filosóficos. En este sentido, la ética helenística es muy diferente a la filosofía moral, mucho más elitista y académica, que se ha practicado a veces en el seno de la tradición occidental (Nussbaum, 2003, pp. 21-22).

2.4 Vertientes de la filosofía marginal

La filosofía marginal presenta entonces dos vertientes. Una más cercana al sentido común y a los valores cristianos de occidente y otra aparentemente más alejada del *common sense*. La orientación cismundana comprende el mundo desde la sensorialidad y está, a primera vista, refutada por el diálogo del Teeteto en donde Sócrates muestra la limitación del sujeto que se guía por los datos que le ofrece la sensorialidad. El materialismo de la orientación cismundana sin embargo no debe ser mirado bajo el prejuicio cristiano de oposiciones platónicas. Es el cristianismo romano el que más ha influido en el prejuicio de comprender el materialismo como una visión “incorrecta” del mundo. El materialismo filosófico, al margen de las objeciones de la filosofía canónica que ha dominado el panorama filosófico hasta la actualidad, habla de una afirmación del presente en la medida que propone dar importancia a lo que para otros es maravillosa “creación divina”, pero de segunda clase: el cuerpo, el deseo y la finitud.

El agnosticismo es una corriente filosófica noético-transmundana y por eso no la consideramos dentro del grupo marginal. El sofismo, en cambio, muestra visos de ser un modo de hacer filosofía en sentido marginal, aunque tiene un acento noético-ambiguo dado que el mundo del más allá puede o no existir, dependiendo de la opinión. En esta investigación consideramos como filosofía marginal pático-cismundana a los hijos de Sócrates de influjo democritiano: los cínicos, los cirenaicos, los epicúreos y los escépticos.

2.5. Filosofía marginal socrática pático-cismundana

La filosofía marginal socrática muestra su núcleo pático al poner su acento en lo inmediato como punto de partida para la autocomprensión. Lo inmediato entendido

como todo aquello que sostiene nuestras percepciones en tanto materia. El *patos* tiene un carácter de inamovible, aquello que uno lleva consigo ineludiblemente. El cuerpo con sus posibilidades de placer y los sentimientos que en cierto momento constituyen “afecciones”. El alma con sus posibilidades intelectivas sigue formando parte del mundo material y satisface intereses del mundo afectivo. La cismundanía va de la mano con el acento en lo pático. No hay dioses, lo que traducimos como “no hay referentes más allá de uno mismo” en la línea del sofismo que se desarrolla en sentido noético. Por ello el cinismo se constituye como la expresión nuclear del esquema de aperccepción primaria según el teleoanálisis.

2.5.1. Los cínicos

Casi cuatro siglos antes de Cristo hace su aparición un modo de hacer filosofía que en la actualidad casi no es considerado como tal. Se inicia con Antístenes de Atenas (n. 446) que la tradición propone enseñando en el gimnasio de “Perro Blanco” (*Cynosarges*) del cual derivaría el nombre de la secta del *kyón* (del perro) o de “los cínicos”. A pesar de ser el perro uno de los pocos animales dóciles al hombre, para los griegos era el animal impúdico por excelencia. Se trata en realidad de un apodo ideal para quienes actúan sin cuidar las apariencias y se apartan de los valores sociales. En un inicio, Antístenes fue discípulo de Sócrates quien le enseñó su modo de hacer filosofía, además de quedar impresionado con la coherencia de su vida:

Éste en efecto, es Antístenes, de quién, después de haber enseñado retórica con gran prestigio y de oír a Sócrates, se cuenta que dijo a sus discípulos: “Idos y buscad un maestro, porque yo ya lo encontré”. Y vendió inmediatamente todo lo que tenía y lo repartió públicamente, sin reservarse más que un mantillo. Y son testigos de su pobreza y esfuerzo Jenofonte en su *Banquete* y sus propios innumerables libros. Unos los compuso dentro del género filosófico y otros del retórico (Jerónimo, *Contra Joviniano* II 14. En García y Masías, 2008, p. 130).

Platón puso el acento en una filosofía más bien teórica y conceptual (según el canal de comunicación adulto) mientras que Antístenes apuntó a un discurso de hechos (canal de comunicación infantil): “*Antístenes se hizo cínico después de haber seguido a Sócrates, mientras que Platón se retiró a la Academia*” (Clemente de Alejandría, *Tapiz* I, XIV 63, 3. En García y Masías, 2008, p. 134). Pudo haber influencias caracterológicas en la elección del camino a seguir. Un mismo objeto puede abordarse con lentes de distinto color y medida. La riqueza no puesta por escrito de Sócrates se refleja en la multiplicidad de orientaciones socráticas que pudieran percibirse como en oposición. Interesante apreciación acerca de la diversidad de caminos de los seguidores de Sócrates, unos de tendencia *marginal* y otros de tendencia *aristocrática*:

Sin embargo, de los sucesores de Sócrates algunos fueron muy distintos y aún opuestos en sus opiniones, puesto que unos entonaban cánticos a los cinismos, carencias de humos e impasibilidades, mientras que otros, por el contrario, a los placeres. Y unos se jactaban de saberlo todo, mientras que otros de no saber nada en absoluto. Y además había los que se presentaban públicamente y a la vista de todos hablando con el común de la gente, mientras que otros, por el contrario, pasaban enteramente su vida inaccesibles e inabordables (Aristocles, *Sobre la filosofía*, frg. 1, III, 4-5, p. 206. En García y Masías, 2008, pp. 137-138).

En la secta del perro no se admite la opulencia de la palabra ni el exceso en el modo de vida. La vida preferible es aquella que procura trastornar los cimientos de una sociedad que acumula en atención a la vanagloria. Un gesto no verbal será el tomar distancia en todo sentido pero dentro de los límites de la ciudad. Si es que un cínico se aproxima irá de paso. Se viste con lo necesario para resistir el frío del día y con lo mismo se cubrirá por la noche. No necesitará más que una alforja para llevar sin problema lo que alguien tenga a bien darle. No estará bien aseado (semejante a un mendigo y a un loco). Los cabellos y la barba quedarán largos porque no hay necesidad de estar presentable (como el hippie). Usará un bastón en sus recorridos por la ciudad

(como un ermitaño) con los pies descalzos (como un pobre). De su conducta no tenemos información muy segura porque las referencias que de ellos tenemos provienen de escritores que no participaron de sus ideas:

(Antístenes) disertaba en el gimnasio de Cinosarges, que estaba alejado de las puertas de la ciudad. Por eso algunos (dicen que) a causa de ello fue llamada (filosofía) cínica. Él mismo era apodado *Perro genuino*. Y fue el primero en doblar el manto de paño tosco, según dice Diocles, y se servía únicamente de él. Y adoptó el bastón y el zurrón. (...) fue Diodoro de Aspendio el que se dejó la barba larga y usaba zurrón y bastón. Teopompo le elogiaba sólo a él de todos los socráticos y afirma que era hábil para atraer a cualquiera con su armoniosa conversación (...). Parece además, que también dio origen a la muy viril Estoa (...). Él fue el modelo de la impasibilidad de Diógenes, la continencia de Crates y la fortaleza de Zenón, poniendo él mismo los cimientos de la ciudad. Jenofonte dice que era agradabilísimo en su conversación, pero muy continente en lo demás (Diógenes Laercio, VI 13-5. En García y Masías, 2008, pp. 134-135).

Otro representante del cinismo es Diógenes de Sínope, que vivió en los mismos tiempos que Platón (403-323 a.C.), y fue desterrado junto a su padre porque “había alterado la acuñación de moneda” (Diógenes Laercio, VI, 20. 2016, pp. 315), hecho que no queda claro en la historia de Diógenes. Es considerado *el más representativo de todos los cínicos*. Radicalizó la práctica de austeridad, sentido del humor y conducta anárquica que adquirió el apodo de “Sócrates loco”. En la ciudad de Corinto vivió dentro de un tonel y en una ocasión, al ver que un joven bebía agua con la mano, vio innecesaria la copa de madera que usaba para lo mismo. Es conocida la escena en que al cruzarse con Alejandro Magno le habría expresado su único deseo: “Retírate un poco que me tapas el sol”. Según Johann Fischl, Diógenes se habría mandado enterrar boca abajo por si aconteciera una revolución “estaría en buena postura”. Lo mismo narra de un rico al que Diógenes lo valoró en 1000 dracmas. La protesta del rico fue que tan sólo su anillo valía esa cantidad, a lo que Diógenes responde: “también he contado el anillo”. Vivió en ciudades griegas pero no fue reconocido como ciudadano. Según Johann

Fischl (1984), la radicalización del cinismo de Diógenes tiene las siguientes consecuencias:

1. Comunidad de mujeres, pues el matrimonio es sólo una institución inventada.
2. Ciudadanía universal porque los seres humanos forman una comunidad.
3. Ascesis cínica rigurosa.
4. Desvergüenza en la ejecución sin reparo de las necesidades humanas con toda publicidad.

Crates de Tebas (siglo IV a.C.), fue discípulo de Diógenes, hombre acaudalado que abandonó sus posesiones para vivir como mendigo únicamente por virtud. Hiparquia hizo lo mismo para dedicarse a la vida austera. En su “poemas de burlas” (*paignia*) Crates ridiculizó la poesía y la filosofía exaltando la sencillez cínica. Fue maestro de Zenón quien fundará la escuela estoica dentro de la cual seguirá vigente el cinismo.

El perro defeca y se orina delante de la gente, se rasca las pulgas y expulsa flatulencias sin el reparo del humano que hace lo mismo, pero cuidándose de no desagradar con el movimiento brusco e inmediato de lo irracional y no ser asociado al ruido de lo maloliente. El humano empieza a sobreactuar cuando está ante la mirada ajena e incluso ante el espejo. La mirada cambia como si se iluminara por los reflectores de un teatro. La mirada del otro condiciona, estamos sometidos a la vergüenza. Al perro le falta sentido conciencia refleja. A pesar de ser considerado el mejor amigo no accede al mundo humano de la buena fama, del aplauso y del prestigio. El perro no tiene miedo a la opinión ajena. A pesar de su “fidelidad” el perro es para los griegos un “sin-vergüenza”, un hombre perruno es un desvergonzado:

Diógenes se ha desprendido de las preocupaciones cotidianas que hacen a los hombres distintos a los animales, y con ello se ufana de conseguir la independencia y la libertad bajo la enseña del impúdico perro se yergue scandalizando a sus

convecinos como un paradigma del auténtico hombre “natural”. Busca con su farol, un hombre de verdad. Él se contenta con ser un hombre perruno, es decir, un *kynikós*. Sus secuaces aceptan el calificativo con orgullo: los cínicos procuran imitar la *anaídeia*, la “desfachatez” y la *adiaphoría*, la “indiferencia” de Diógenes (García Gual, 2014, pp. 26-27).

La agrupación del perro se propone entonces afirmar una autonomía radical (irónica y provocativa). Se torna ociosa para el mundo de las buenas maneras porque desde un inicio abdica a la reparación de las cosas. Se torna rebelde al contexto porque en el fondo aspira a realizar grandes cambios. Por tanto, el cinismo, al vivir la autonomía adquiere tres formas de comprensión de la realidad:

1. La autonomía en sentido político se torna anárquico: no se somete al poder de los demás. La afirmación de la propia libertad y la sinceridad de sus deseos le evitan caer en la maniobra de poder de los que quieren gobernarlo. El sujeto particular es el reflejo de su entorno social, por tanto:
2. La autonomía psicológica en clave cínica renuncia a depender de la opinión ajena transformando el concepto de carácter (*charákte* = marca, sello de propiedad) en tanto lo libera de su acento en la virtud y el sentido del honor. Se resalta el carácter fundamentalmente ocioso para quedar bien ante los demás. Existe por tanto una especie de inversión valorativa que lo protege de la vergüenza.
3. La autonomía conductual del cínico se pone de relieve cuando ya no acepta las costumbres de su entorno. Su rechazo e irónica indiferencia ante las convenciones sociales lo fuerzan a proponer nuevas alternativas de vida (creatividad) que lo protegen de la estereotipia y de la rigidez moral.

Los cínicos ponen el acento en la praxis. La libertad no es un asunto de discusión, es el modo de ser que se expresa en hacerse cargo de uno mismo sin necesidad de

someterse. Se busca entonces actuar en función de necesidades vitales (valores vitales), incluso del ego individual como el instinto de conservación y el egoísmo sano y el deseo de poder (sobre uno mismo) y realizarlos sin caer en la adulación de los demás. La necesidad de estimación, que es una sofisticación del deseo de poder queda relativizada. Satisface sus necesidades sin deber explicaciones al grupo de poder político-religioso. No sigue la tradición porque ésta envuelve la convención social.

En la vida cínica se opera una inversión de valores. Se experimenta entonces con una vida simplificada en donde no es necesario tener cosas ni estar bien con los demás. No sólo se presentaban pobres y vulnerables respecto a los demás ciudadanos sino que objetaban con su austeridad la vida de los demás. De esta forma irónica hacían bulla para llamar la atención acerca de la necesidad de hacer cambios de vida. Se exagera entonces lo periférico y se empodera lo marginal. El cínico es en cierta forma un nihilista en la medida que niega valores caducos pero responde, apoyado no con ideas incomprensibles para la mayoría sino, con acciones legibles. La explicación de la manera de pensar del cínico es in-mediata. Sus ideas no se demuestran con elegante retórica, sino que se muestran y producen un efecto duradero de respeto o de escándalo.

La fuerza del discurso no verbal se dirige al inconsciente del colectivo por medio de esta facha cismundana. Sencillez y naturalidad pero no carencia de ambición ni de fuerza. La aspiración del ego cismundano es de horizonte amplio. Es el mismo deseo de poder como la misma pretensión de verdad del estoicismo pero afirmando la libertad sin presiones de la cultura. De allí la necesidad de hacer uso frecuente de la ironía. Precisamente el cínico no se muestra “cínico” en sentido peyorativo comúnmente aceptado (despreciar lo que para otros es valioso sin considerar sus sentimientos) sino irónico (poner en duda de modo velado la creencia del otro). Está interesado en

provocar con su actitud irónica a los que se sienten seguros dentro de su vanagloria. Saben que el poder de quienes desean dominar a los demás sugiere, pero saben que por medio de los hechos se ejerce un poder superior.

García Gual afirma que la actitud impúdica del cínico, sin embargo, no surge de seguir espontáneamente el curso del deseo, *la postura* cínica lleva el signo de la radicalidad de una disposición rebelde ante la inutilidad de las formas del convenio. Se trata de un discurso filosófico actitudinal preparado:

Está claro, sin embargo, que la actitud impúdica del cínico dista mucho de ser algo espontáneo y natural. Se trata, más bien, de una postura bien ensayada y asumida frente a los demás, una actitud no sólo agresiva, sino también defensiva, que no es tanto el final como el comienzo de una toma de posición frente a la sociedad y sus objetivos. Esa *anaídeia*, que es “frescura, desfachatez y desvergüenza”, se escuda en su indecencia y embrutecimiento para atacar los falsos ídolos y propugnar un desenmascaramiento ideológico. Es ante todo una carta de presentación para el desafío, con la provocación y el escándalo que invitan al reto. Cuando el cínico se niega a rendir homenaje a lo “respetable”, lo que pretende es denunciar la inautenticidad de esa respetabilidad y sus supuestos, que los demás aceptan por costumbre y comodidad más que por razonamiento. Con sus gestos soeces y subversivos está contestando los valores admitidos en el intercambio social. Porque el cínico busca una revalorización de los hábitos, él quiere “reacuñar la moneda”, como lo proclamaba Diógenes. Contra las vanas máscaras, las insignias y los prejuicios, el cínico se monta en una moral mínima, desembarazada del lastre, una ascética que lo conduce a la libertad y a la “virtud”, a contrapelo de las pautas tradicionales (García Gual, 2014, p. 27).

En el cinismo se ataca la exacerbación de las necesidades egoicas: egolatría, ansia de poder y ansia de notoriedad. Pero se radicalizan y desprecian las necesidades del yo individual cada vez más socializadas porque son un paso previo a la distorsión: deseo de poder y necesidad de estimación. En todo caso de ello no se exagera. Debido a ello son escépticos respecto a las necesidades transitivas (deseo de crear, de saber y de amar) porque estos son el escondite precisamente de las antedichas egolatría, la necesidad de notoriedad.

Hay en la secta del perro una intención de simplificar el mundo para hacerlo menos problemático. Desconfían de los dioses porque son el reflejo de quienes detentan el poder. Acentúan una vida sentada en necesidades vitales. Lo anónimo del inconsciente se manifiesta en el deseo de placer, en el impulso a la actividad y en la libido. De ahí la facilidad del cinismo para asociarse al hedonismo. Sin embargo, para el cínico el placer no es un valor supremo como lo es para el epicúreo. Del tratamiento del miedo y del instinto de conservación se encargan los pensamientos estoicos, pero éstos desconfían de los placeres y de la falta de pudor y de higiene. Hay cierto dejo elitista en el estoicismo que los emparenta a la *filosofía sensu stricto* y al cristianismo romano. El cinismo y el hedonismo, al contrario, van por la vía asocial (no le temen a los dioses). Sin embargo, los cínicos y los estoicos se asemejan porque procuran ser consecuentes. El estoico hasta el final y el cínico-hedónico a cada momento. El cinismo se mantuvo vigente hasta el siglo VI d.C.

2.5.1.1. La literatura cínica serioburlesca

La literatura cínica estuvo dominada por una actitud irreverente y burlona que es parte de la estructura paradójica del discurso antisistema. Existe la conciencia de inferioridad respecto a los que se critica. El hecho de llevar la burla y la ironía como característica indica por un lado la conciencia compensatoria de superioridad y por otra parte, una actitud de rebeldía ante quienes detentan el poder. La actitud del que se sabe señor de la situación es de indiferencia. El cínico, sin embargo no puede quedar indiferente porque no se trata de una postura personal de autonomía sino la expresión de rechazo que se está teatralizando como quien denuncia algo que no es justo. El realce expresivo de la burla y de la ironía indica da cuenta del nivel de involucramiento del cínico con su constante actitud rebelde y descalificadora. La agresividad implícita en la

burla y la simpatía que ejerce la comicidad son parte de su modo de convencer al colectivo de su discurso radical. El uso de la paradoja será el centro del poder de su discurso. Al respecto del género cínico se nos refiere:

Por cierto que en muchos textos, para agregarle una broma, se produce la impresión de una fuerte expresividad, como en las comedias. Todo el género literario cínico es también de esta índole... Y en suma, para decirlo resumidamente, el género de expresión cínica se asemeja, mi buen amigo, a alguien que acaricia al mismo tiempo que muerde (Demetrio, *Sobre la elocuencia* 259-261. En García y Masías, 2008, p. 107).

Se cultiva la comedia que en su tiempo tenía un sentido aleccionador, ético, similar al género de fábula. El halo humorístico del cínico tenía un fin claro, revelar la simplicidad (libertad) que teme el poderoso. El hombre con cargo de autoridad, el poderoso suele reír poco en relación a los que subordinados. El gesto de ceremonia y encumbramiento se desarma ante la capacidad de reír. El humor es seductor porque desarma rápidamente la estructura del sistema de referencia cuando está rigidizado. La sencillez y la modestia cuando no son una pose premeditada, son recursos de poder justificado en la risa aprobatoria del interlocutor. El sentido del humor requiere, para ser tal, que uno se quite la máscara (de invulnerable) y la destreza para que los demás queden persuadidos de hacer lo mismo. El sentido del humor está por ello asociado a una persona que conoce mucho de sí misma, que no teme a su falta de cordura (es seguro de sí mismo). También está asociado a salir del juego de los importantes para sencillamente jugar (humildad):

Después de la tragedia se introdujo la comedia antigua, que contenía una libertad de expresión didáctica y por medio de esa misma franqueza no sin utilidad traía a la mente la carencia de humos. Con una intención similar Diógenes adoptó también este recurso de ella (Marco Aurelio, XI 6, 4. En García y Masías, 2008, p. 108).

La actitud radical y enérgica de los cínicos muestra sólo un aspecto de la dimensión lúdica de su modo de hacer filosofía. El juego encierra al mismo tiempo la seriedad, el cuidado y la responsabilidad del jugador que mientras juega vive el juego como real. El jugador cree en su juego mientras se arriesga a realizar un determinado movimiento. Se produce en ese entramado de reglas una fruición por lo que vendrá a continuación. Se trata de una vacuna contra el aburrimiento en donde no hay ninguna promesa de futuro. En el aburrimiento la meta desaparece mientras que en el juego siempre hay algo pendiente. La crítica ácida del cínico no se descompagina de su sentido del humor que resulta, por su contraste, paradójico. La exigencia radical de coherencia del cínico está preñada de sentido lúdico: *“Pues la razón también prueba que deban ser de tal índole los profetas del Dios universal, quienes revelaron que era un juego la entonada fortaleza de Antístenes, Crates y Diógenes”* (Orígenes, *Contra Celso* VII 7. En García y Masías, 2008, p. 108).

2.5.1.2. El uso de la paradoja y el humor en los cínicos

Sistema primario de referencia (infantil, emocional) capta más las *analogías*, no las razones. Por eso en la terapéutica teleoanalítica es de importancia atender al “pequeño niño” que todos llevamos dentro. Una lógica de afectos que los estoicos habían asumido de los cínicos: “Por ello damos a aprender a los niños tanto sentencias como las que llaman los griegos *chrias* (“anécdotas”), porque puede comprenderlas el espíritu infantil, que a partir de ahí ya no capta más” (Séneca, *Epístolas a Lucilio* IV 5,9. En García y Masías, 2008, p. 110).

Los cínicos acudieron a la paradoja que está dirigida al mundo inconsciente del sujeto, logrando ser más persuasivos a la hora de “hacer entrar en razón”. El uso de la anécdota era lo más frecuente: “... como por ejemplo: “Diógenes el cínico, al ver a un

muchacho, hijo de adúltero, tirar piedras en la plaza, le dijo “Déjalo, niño, no vayas a pegarle a tu desconocido padre”, puesto que es una aseveración de los tipos simbólico y chistoso a la vez” (Teón el Rétor, *Ejercicios retóricos* 5, p. 97, 11-101, 2. En García y Masías, 2008, pp. 111-112).

2.5.1.3. La ironía

Los lenguajes parabólicos suelen tener mayor eficacia en la comunicación por estar dirigidos al inconsciente, son sugerentes. El acceso al inconsciente no se realiza por vías racionales (lógicas) sino por vías analógicas. No es necesario argumentar en contra para que el otro entienda, basta contarle una breve historia de lo que ha pretendido hacer: “Antístenes el Socrático, al ver muy orgullosos a los tebanos después de la batalla de Leuctra, dijo que “no se diferenciaban en nada de los niños que bravuconean por haberle pegado a su profesor” (Plutarco, *Vida de Licurgo* 30, 7, p. 58 f-59 a. En García y Masías, 2008, p. 128).

Reír de sí mismo, es una forma de conocerse sin ponerse por encima ni por debajo de los demás. Una forma de liberarse de juegos de poder inconsciente consiste en usar el humor, señalando el defecto antes de que otro se burle maliciosamente con la intención de afirmar su propio poder. La pregunta con mensaje oculto es neutralizada por quien de manera paradójica resalta el defecto. Como hace un peleador cuando en vez de contener un golpe, se hace a un lado para que la fuerza del golpe juegue en contra del oponente que seguirá de frente sin lograr su objetivo: Por ello el cínico Antístenes, sirviéndose de esa expresión, cuando dijo al que le interrogaba por su linaje “Mi padre era el que se sonaba los mocos con el codo”, es decir, era vendedor de salzones y lo que sigue, evoca el dicho “De tal linaje y sangre, por cierto, me ufano de ser”... (Eustacio a Homero, *Ilíada* VI 211, p. 637, 36-39. En García y Masías, 2008, p. 128).

La capacidad para el sentido del humor no se contradice con la ironía cuando es oportuna. La ficción del yo que se vuelve ampuloso requiere cierta dosis de localización por medio de analogías irónicas que encierran una reflexión acerca de la futilidad de la sobrevaloración de uno mismo como recurso de superioridad supercompensada: “Y el mismo (Antístenes) desdeñaba a los atenienses que se enorgullecían de ser autóctonos y decía que “no eran más nobles que los caracoles y los saltamontes”...” (Diógenes Laercio, VI 1. En García y Masías, 2008, p. 128).

2.5.1.4 Filosofía marginal y cristianismo primitivo

Pudiera ingresar el cristianismo o secta judía de los nazarenos por ciertas semejanzas con la filosofía marginal, pero se trata de un grupo de carácter profético-apocalíptico pático-transmundano. A pesar de las distancias que muchos historiadores de la filosofía han querido agrandar entre cinismo/epicureísmo y cristianismo, la brecha se presenta más corta cuando investigamos acerca del cristianismo originario que marcó distancia con la visión religiosa legalista del mundo y que promovió la vida congruente a través de una “Buena Noticia” (Evangelio) en el cual presenta al Dios hebreo (Yahvé) humanizándose en su hijo Jesús (Jesucristo). Esta imagen humanizada de Dios fue cubierta progresivamente con un velo de catolicismo que se consolidó a inicios del siglo IV.

Por otra parte, existen interesantes estudios que relacionan el cristianismo primitivo con el cinismo (Crossan, 1994; Kloppenborg, 2005). Ello resulta sugerente a la hora de reconocer el paralelo “movimiento judeo-cristiano primitivo – iglesia monárquica medieval”. Es difícil no encontrar parecido con la oposición “filosofía marginal cismundana – filosofía *sensu stricto* transmundana”. El cristianismo centrado en el Dios que se hace hombre y que promueve la salvación por la fe y la caridad (acento pático-

transmundano) termina fusionado con poderes temporales para convertirse en una religión centrada en el sacerdocio célibe dentro de un ambiente jerárquico sostenido en reglas jurídicas que garantizan el “camino recto” y preservan “la sana doctrina” (acento noético-transmundano). También resultan interesantes los estudios realizados por el exégeta católico John P. Meier en su vasta obra (1997-2003) respecto al Jesús histórico al que califica de “judío marginal” de padres pobres y bajo nivel en su educación formal. En la perspectiva de Meier, Jesús de Nazaret nunca se propuso la creación de una “nueva religión” o “comunidad eclesial jerarquizada” sino que enseñó a un grupo de discípulos y *discípulas incondicionales*, entre ellos doce, que simbolizaron la restauración de Israel y la salvación para todos, incluido el pagano y el relegado por la sociedad.

2.5.2. Los cirenaicos

Aristipo de Cirene (435-355 a.C.) plantea una visión hedonista de la ética al proponer que la conducta virtuosa no conduce a la felicidad. El camino para llegar a ella es el placer (gr. *hedoné*). La tendencia vital de goce tiene una dimensión física o sensible y otra más bien compleja como el placer psíquico. Para los cirenaicos el placer se expresa en su total dimensión en el goce sensible. El fin de todos nuestros actos es entonces el placer. El goce correcto sin embargo requiere destreza, la de aquél que procura el goce con el mínimo de dolor. Ser virtuoso equivale a gozar rectamente.

El planteamiento de Aristipo se asemeja al enfoque freudiano de la cultura. La moral de la sociedad queda interiorizada en forma de súper-yo, esta normativa ingresa ya desde la etapa infantil creando una tensión (ansiedad) en el yo, presión que tiene como contraparte los deseos “genuinos” del ello. Para los cirenaicos es semejante en la medida que por naturaleza el ser humano aspira al placer y lo merece por derecho. La

normativa convencional de la sociedad le limita este derecho al placer y la religión crea sanciones eternas para quien se atreva a disfrutar. Teodoro el Ateo (hacia el año 300 a.C.) niega la existencia de los dioses, motivo por el cual fue desterrado de Atenas. Evémero, por el mismo tiempo no radicaliza su ateísmo y asume que se trata de personajes heroicos a quienes se les consideró divinidades tras su muerte. Otro hecho interesante acerca de los cirenaicos nos lo dice Johann Fischl (1984) quien afirma que ellos eran insociables como los cínicos, pero no radicalizaron tanto su rechazo a la civilización debido a que en una sociedad civilizada se puede vivir con mayor placer.

La pregunta ética acerca del placer es: ¿Cuál es el verdadero placer? La respuesta señala al futuro. La referencia al futuro servirá como elemento de juicio: una acción placentera que genera placer de momento y más tarde un sufrimiento duradero de años no puede ser el mejor placer. Teodoro es más psicólogo y prefiere el placer que sea más estable en el tiempo, de modo que elige una alegre disposición del ánimo (jovialidad, contento y sentimiento mundano del humor). Por el mismo tiempo que Teodoro, Aníceris se aleja de Aristipo y encuentra la verdadera felicidad en las alegrías espirituales que son duraderas, aquellas que se dan en los roles de socialización (familia y amistades). Hegesias (siglo III a.C.) realiza un balance de todos nuestros afectos positivos y negativos encontrando que hay considerable desproporción. Los disgustos son abrumadoramente más que los gustos haciéndose notorio que la vida no merece ser vivida. En vista de ello aconseja el suicidio, filosofía que tuvo en su haber muchos seguidores, hecho que motivó la prohibición de este pensamiento hedónico por parte del gobierno de Egipto.

2.5.3. Otras bases marginales en clave socrática

Johann Fischl (1984) menciona en la línea de Sócrates también a *los megáricos* con Euclides de Megara (450-380 a.C.) que asocia la dialéctica socrática con la ontología de Parménides. De tal forma que cuando se habla del ser, del bien o de Dios se habla en realidad de lo mismo debido que el ser es uno y no acepta otra cosa que el ser mismo. No consideramos a esta escuela dentro del grupo marginal pático-cismundano porque presenta una filosofía, si bien marginal, más cercana a lo noético debido a sus “sofismas”. No por ello deja de tener parentesco con el cinismo, por ejemplo en Estilpón (300 a.C.) que afirmaba que para nuestra felicidad sólo era necesaria la sabiduría y la virtud. Se trata de uno de los maestros de Zenón de Citio en el que influyeron los megáricos. El historiador nos muestra por último a *la escuela de Élida y de Eretria* fundada por Fedón (339 a.C.), discípulo predilecto de Sócrates. Se trata de una línea marginal que prácticamente nos remite a Sócrates mismo, por esa razón no la consideramos dentro del cuerpo pático-cismundano.

Cabe señalar que las filosofías que denominamos “*sensu stricto*” como el aristotelismo, conciben la realización del individuo dentro de la polis. Es ciudadano griego quien tiene la suficiente destreza para intervenir en la vida pública. Cuando hay alguna desadaptación psíquica, ésta no será debida a lo que el teleoanálisis denomina *common sense* (sana razón) propio del plan consciente de vida, siempre ajustado a las normas sociales. Por el contrario, se asociará a un desajuste originado en el *thymós*, en las tendencias impulsivas del plan inconsciente de vida a diferencia de las escuelas helenísticas:

El aristotelismo pone condiciones muy exigentes para lograr la buena vida, haciendo depender en varios sentidos la actividad virtuosa de unas condiciones materiales y educacionales que escapan al control del individuo. Pero Aristóteles le

asigna precisamente a la política la tarea de brindar esas condiciones a la gente: la buena organización política es aquella que “permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz” (Pol., 1324a23-25). Las escuelas helenísticas, por el contrario, ¿no promueven lo que se considera como bienestar rebajando simplemente las miras de la gente, negando que las condiciones materiales tengan importancia y renunciando al trabajo político que pudiera propiciar una más amplia distribución de esas condiciones? Epicuro instaba a retirarse por completo de la vida de la ciudad y los escépticos abogaban por una obediencia acrítica a la fuerza de las convenciones vigentes. Incluso entre los estoicos, cuyo compromiso con el valor intrínseco de la justicia es palmario, oímos hablar menos de cómo cambiar la realidad política de la esclavitud que de cómo ser verdaderamente libre con ella, aun cuando uno pueda ser (políticamente) un esclavo; menos para estrategias para eliminar el hambre y la sed que sobre la insignificancia de esos bienes corporales en una vida de sabiduría; menos de cómo modificar las existentes estructuras de clase y las relaciones económicas que (como sostenía Aristóteles) explicaban aquellas que acerca de la indiferencia del sabio ante esas distinciones mundanas. En las tres escuelas por igual, la persona verdaderamente buena y virtuosa se considera radicalmente independiente de los factores materiales y económicos: realizar plenamente la propia humanidad, exige únicamente un cambio interior” (Nussbaum, 2003, p. 30).

En la filosofía marginal existe una visión propia del sistema primario de referencia (hedonista-anárquico), no se percibe la dicotomía “razón” (normas de la sociedad) y “pasión” (vitalidad y ego individual) sino el individuo como un todo. Del mismo modo que el psicoanálisis clásico recurre a conceptos mecánicos para separar en compartimentos la psique (ello, yo y súper-yo), la psicología individual adleriana concibe el psiquismo como un todo indivisible. En teleoanálisis existe equidad de fuerzas en cada sistema de referencia al estilo de la autoimagen del filósofo marginal. Parecido ocurre en la psicoterapia transaccional donde es conocida la frase de Berne que dice aproximadamente: “Los seres humanos nacen príncipes y princesas, pero la sociedad los convierte en sapos”. Esta postura es similar a la que mantuvieron los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos, quienes concebían al individuo con la capacidad innata de vivir feliz, capacidad que se vuelca contra del sujeto mismo cuando interviene el aprendizaje cultural rígido-normativo. Reservamos un espacio a parte para los

escépticos como parte del grupo marginal de base socrática por contar con características ambiguas dentro de nuestra clasificación.

2.5.4. Los escépticos

Esta línea de pensamiento no sigue directamente a Sócrates pero tiene afinidad con la filosofía marginal pático-cismundana. Aquí la considero una filosofía *marginal noético-indeterminada* como en el caso del sofismo. Sin embargo la propongo en la cola del grupo marginal de esta tesis porque, con acento noético, el escepticismo afirma la invalidez de toda certeza haciéndose a un lado tanto de las afirmaciones noético-transmundanas como de la postura pático-cismundana sin perder su carácter marginal.

La filosofía escéptica fue creada por Pirrón de Elis (360 a.C. y 270 a.C.). Wilhelm Capelle (1992) refiere del influjo de Anaxarco, discípulo del filósofo Demócrito sobre Pirrón, influencia proveniente del escepticismo gnoseológico de los viejos sofistas como Protágoras y la teoría del conocimiento de los cirenaicos. El escepticismo puede dividirse según sus etapas evolutivas como el *escepticismo antiguo* (Pirrón y Timón) que ingresa en la Academia platónica con Arcesilao (Academia media). El desarrollo más evolucionado del escepticismo viene con Carnéades (214 a.C. - 129 a.C.) que dirige la Academia nueva. La decadencia del movimiento llega con Filón de Larisa. Con Antíoco de Ascalón ocurre un tránsito hacia el eclecticismo y con ello también hacia el dogmatismo. El escepticismo de Pirrón renace con Enesidemo cerca del año 40 a.C. En el siglo II d.C. se opera un significativo desarrollo con los médicos “empíricos” que abanderará posteriormente Sexto Empírico (200 d.C.) quien por medio de sus obras dio a conocer a cabalidad la historia del escepticismo griego.

Acerca de la doctrina escéptica también se enriquece con el médico empírico y escéptico Menodoto de Nicomedia (primera mitad del siglo I d. C.) quien desarrollará una teoría de los métodos científicos de investigación y además una teoría de la observación. Wilhelm Capelle también refiere que para Menodoto la historia se convierte en segunda fuente de experiencia lo mismo que la verificación de hipótesis por medio del experimento. Menodoto no se situaba de modo definitivo en el empirismo ni en el escepticismo. Finalmente abandonó el escepticismo. Como se observa el recorrido evolutivo del escepticismo presenta variaciones importantes en manos de cada representante. Es difícil mantener una sola postura desde un fundador como Pirrón quien no deja una obra escrita. Sin embargo:

... bosquejó (...) los rasgos característicos del escepticismo. Para él, el fundamento de toda ciencia y de toda filosofía es el problema del conocimiento o, mejor dicho, la solución de ese problema. Frente a este problema fundamental, la opinión de Pirrón es el agnosticismo, o sea aquél convencimiento logrado a base de un pensar científico y según el cual las cosas son, en última instancia, incognoscibles (...) es seguro que hizo valer su punto de vista frente al conocimiento sensible y frente al racional. Precisamente aquí reconocemos claramente el influjo de la dialéctica sofística. No solamente las impresiones de los sentidos son diferentes en cada hombre, sino que también las opiniones fruto del pensamiento son discrepantes, y a menudo opuestas, de tal manera que a toda afirmación se le puede oponer con justicia su contraria (Capelle, 1992, p. 335).

2.6. Filosofía marginal helénica de orientación noético-transmundana: estoicismo

La filosofía socrática presenta dos vertientes: una platónico-aristotélica que propone, como hemos mencionado, una filosofía elitista y teórica de sello noético-transmundano, a diferencia de otra vertiente más bien popular y ética, aquí denominada “marginal” de sello pático-cismundano. El estoicismo presenta características marginales pero tiene elementos aristotélicos (transmundanos). Lo situamos por eso como un momento intermedio entre las orientaciones cismundanas y transmundanas.

La marginalidad del estoicismo radica en un modo de vida alejado de la filosofía teórica y orientada fundamentalmente hacia la moral. Es una filosofía testimonial o profesional en el sentido de que se profesaba con acciones virtuosas. No se trató entonces de una filosofía del discurso verbal sino que fue esencialmente un modo de autoconducirse y un compromiso firme con la naturaleza. Un estoico no estaba reflexionando sobre cuestiones metafísicas sino que buscaba la forma de vivir razonablemente para vivir lo mejor posible ante las inhospitalidades del medio ambiente y de la propia condición humana. Para los intereses de nuestra investigación, cuando nos referimos al estoicismo, lo haremos señalando sobre todo al movimiento estoico inicial (la *Stoa* antigua), representado por Zenón de Citio y de sus seguidores inmediatos Cleanes y Crisipo tanto como a su desarrollo final (*Stoa* nueva) que incluye a Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Ya no podemos considerar la etapa intermedia por plantear un discurso de influjo platónico (transmundano).

2.6.1. La “Stoa” antigua

Su primer representante es Zenón (350-264 a.C.), proveniente de Citio en Chipre. Perteneció a una familia de origen semita, aunque su formación fue griega. En Atenas conoció a los cínicos de la escuela de Crates. Vemos aquí las raíces marginalismundanas de la escuela estoica. De ellos proviene la máxima de Zenón de que la virtud es el único bien. Luego de veinte años fundó allí mismo su propia escuela, que era una galería que en la puerta tenía columnas a las que denominó *Stoa* (pórtico).

Después lo sucede Aso y luego Crisipo de Solos en Sicilia, considerado el segundo fundador de la escuela. Los estoicos hacen una analogía entre la filosofía y un huerto: *la lógica* es la cerca, *la física* equivale a los árboles y *la ética* son los frutos. Por ello es que la filosofía estoica es reconocible: por el desarrollo de la virtud. Con ello se pone de relieve también el acento noético y transmundano de esta filosofía práctica. Hay cierto

determinismo con respecto al curso de los hechos de tal forma que un estoico ante una enfermedad terminal es consecuente si recurre al suicidio. En este sentido se refuerza la idea de transmudandidad. El sujeto es básicamente movido desde su medio ambiente (el entorno o su salud corporal) a realizar el mandato de la naturaleza.

En cuanto a la lógica, que afirma el acento noético del estoicismo: se entrenaron en gramática, retórica y dialéctica. Según Fischl (1984), los estoicos crearon la gramática y la lógica con sus rigurosas divisiones que se enseñan en las escuelas de la actualidad. Nos refiere también que ellos completaron a Aristóteles con la introducción de juicios hipotéticos y lógica de los enunciados. En física centraron su conocimiento en el *logos* de Heráclito. Este *logos* o razón divina que guía todas las cosas, tendrá varias acepciones: razón, naturaleza, fuego, Dios o destino. Es importante considerar que para los filósofos de la Stoa los cuerpos al poseer un ser propio, el *logos* también es corpóreo y no puede buscarse fuera del mundo sino que es precisamente la razón última de donde proviene todo. Aquí se nota una distancia con Platón en donde hay un mundo aparte del mundo material. Se trata en el fondo de la razón divina que está detrás del destino que no se puede evadir. Por esa razón el profeta, al acceder a la acción del *logos* puede anticiparse con acierto a los hechos. En cuanto a la ética es donde más elementos podemos distinguir acerca de las características de acento noético de esta filosofía en donde “vivir según la naturaleza” equivale a decir “vive racionalmente”.

Los rasgos noético-transmundanos se visualizan cuando hacen referencia al sabio como figura modélica. Aquél debe vivir en *Apatía* (carencia de pasiones para no extraviar la razón), para un estoico las pasiones son estados patológicos que deben erradicarse. *Autarquía* (carencia de necesidades porque la virtud no necesita de bienes de la vida). En este sentido el estoicismo era una filosofía promotora de valores morales y de autonomía. Un rasgo compartido con los cismundanos en este punto es la

austeridad en el vestir y en el alimento. Una forma de decir que no es necesario tener poderes innecesarios ni vanaglorias que ofrece la vida. Es ya un rasgo transmundo el vivir en *obediencia* al *logos universal* (la razón es una parte del logos universal) y ordenarse en su dirección. Era importante también la *conciencia del deber* (Sólo obra moralmente el que se somete a la ley universal). Recuérdese que los estoicos concebían el universo como un organismo de cuya alma (alma del mundo) fluyen todas las cosas. Cuando los estoicos diferenciaron al sabio del necio tuvieron que hacer luego algunas aclaraciones. Entonces se dejan ver rasgos cismundanos en lo que consideraban bueno de los necios: “Porque hay también nobles pasiones, como la amistad, el valor del soldado, etc., hay necios que están por lo menos camino a la sabiduría, y hay finalmente zonas de acciones indiferentes, en que se portan igualmente sabios e ignorantes (dormir, comer y beber)” (Fischl, 1984, p. 104).

Luego de considerar las características del sabio y del necio los estoicos se hace referencia al Estado universal que es consecuencia lógica de la razón universal. De existir una razón para someterse a ella también debe existir el Estado universal en el cual todos nos conduzcamos con las mismas leyes. Ser estoico era entonces considerarse ciudadano del mundo. Nuevamente surge un rasgo compartido por los cismundanos: la necesidad de abolir la esclavitud, la emancipación de la mujer y un mejor trato hacia los niños.

2.6.2. La “Stoa” media y nueva

Esta etapa la representa Panecio de Rodas (180-109 a.C.). Tuvo amistad con Escipión el Africano, quien era considerado el más poderoso de su tiempo, pudo transmitir a los romanos la cultura griega. Esta intervención fue oportuna porque era probable que los romanos poco afectos a la especulación, no tuvieran la disposición de ahondar en la filosofía griega. Sin embargo, el estoicismo resultaba atractivo por su

interés práctico (cismundaneidad), característica atractiva para aplicarse en la vida cotidiana y en la vida política (transmundaneidad). Según Fischl (1984) Panecio de pensamiento marcadamente griego, transmitió el estoicismo a los romanos no sin el influjo de doctrinas platónico-aristotélicas:

Panecio no exige la extirpación de las pasiones, sino sólo su dominio, enseña de nuevo el libre albedrío, que estaba en peligro por el *fatum* estoico, y acuña sobre todo esta idea de noble humanidad: “Los hombres estamos destinados a la cooperación como los dientes de la mandíbula superior e inferior.” Los hombres existen unos para otros como el cuerpo para el alma y el alma para el cuerpo... (Fischl, 1984, p. 105).

También encontramos a Posidonio de Apamea (135-51 a.C.), discípulo de Panecio. Creó su propia escuela donde asistieron Cicerón y Pompeyo. Incursionó en etnografía, geografía e historia logrando un conocimiento excepcional. Introdujo conocimientos orientales en el estoicismo. Un elemento transmundano de su filosofía es denominar a los astros “príncipes” y “dioses” quienes deciden nuestro destino ya desde el nacimiento. Cree en el espíritu que es el “hombre dentro del hombre” a quien estamos debidos durante toda la vida. Esta dimensión típicamente noético-transmundana de Posidonio se hace evidente cuando liga religiosidad con filosofía: “Cree que, en el sueño y en el éxtasis, el alma se separa del cuerpo y se une con “espíritus” que le revelan el porvenir. Pero arde de entusiasmo por la filosofía, en la que ve el único remedio contra la ruina moral. “Un solo día vivido en ella vale más que toda una inmortalidad en pecado” (Fischl, 1894, p. 106).

Lucio Anneo Séneca (4 a.C. – 65 d.C). Pertenece a la *Stoa* nueva en la cual se evidencia el interés exclusivo por cuestiones morales y el influjo de las ideas cristianas. Séneca es contemporáneo de Pablo de Tarso y autor de epístolas del Nuevo Testamento. Es interesante cómo el cristianismo revela fácil conexión con el estoicismo debido a que se trata de una “filosofía pagana” que sin embargo coincide en la búsqueda de una vida

coherente. El cristianismo primitivo estaba constituido por diferentes formas de entender su Mesías, la más conocida es la que ensalzaba el espíritu sobre el cuerpo (transmundanidad), mientras que el estoicismo se esforzaba en lo mismo. Por ejemplo en Hechos de los Apóstoles 17: 25-28 encontramos a Pablo revelando su influencia estoica, lo mismo podría decirse de Filipenses 4: 11. Sin embargo, los seguidores de Jesús también tuvieron algún parecido al estilo de vida de los cínicos (cismundaneidad), que subsistían de cierta mendicidad y extrema pobreza material. El estoicismo con Séneca señala su tendencia noético-transmundana dentro de una postura marginal (ética) de ser consecuentes hasta el final:

Séneca conoce ya la conciencia cristiana de pecado (...). Como los cristianos (...) ve el fin de la vida terrena en la preparación de la vida eterna (...). Con los estoicos, pide un amor al hombre que se extiende a los esclavos y no excluye a los mismos enemigos. Ve en la filosofía la maestra de la vida y la educadora de la humanidad. En las situaciones de apuro aconseja, como la Stoa, el suicidio. (...) Cuando Séneca, antiguo preceptor de Nerón, cayó en desgracia de éste por supuesta participación en conjuración, escogió él mismo este fácil camino para la libertad (Fischl, 1984, pp. 106-107).

Epicteto de Hierápolis (50-138 d.C.). Hijo de esclava, sujeto de maltrato en la niñez y vendido en Roma. Recibe instrucción estoica. Fue desterrado de Roma para establecerse en Nicópolis de Epiro en donde fue visitado por el emperador Adriano. Permaneció soltero para cumplir con su misión de Heraldo de Dios al servicio de la humanidad. Un rasgo cismundano de su estilo filosófico es que no tiene interés por la filosofía teórica y encuentra como su misión el desarrollo moral del hombre. Con su estilo de vida, la convicción religiosa y la aspiración hacia una praxis dan cuenta de la situación marginal de su filosofía y al mismo tiempo muestra el acento noético-transmundano de su posición: “Epicteto funda su ética sobre la fe en Dios (...)... recomienda el amor a los enemigos que sólo hacen el mal porque no conocen el bien.

Fue tan noble su carácter, que los cristianos de los primeros siglos leían con placer sus escritos...” (Fischl, 1984, p. 107).

Marco Aurelio (121-180 d.C.), nos refiere el historiador que el filósofo fue llamado al trono imperial romano el año 161 por esta razón escribió durante los campamentos con aforismos, de este modo pudo transmitir sus ideas en soliloquio *A sí mismo*. Fischl resume una de sus ideas centrales de la siguiente manera: “Todo hombre es una parte del mundo y debe, por consiguiente, someterse al todo. La naturaleza nos ha producido a todos, todos estamos unidos y debemos amarnos unos a otros” (Fischl, 1984, p. 107).

El estoicismo contiene elementos noético-transmundanos cuando ensalza el valor de la razón y de la virtud. Asume la existencia de los dioses y deja la posibilidad de un más allá. Está sin embargo dentro de una filosofía marginal debido a que su propio estilo de vida lo separa de la teorización y algo de elementos cínicos. La filosofía marginal estoica de influjo aristotélico está centrada en la coherencia de vida cuya característica más notoria es el individuo como dueño de sí mismo al margen de la opinión ajena o de una moralidad metafísica.

2.7. Filosofía marginal helénica de orientación pático-cismundana: epicureísmo

La filosofía marginal griega en su expresión pático-cismundana se puede apreciar también dentro del modo de vida epicúreo. La marginalidad del epicureísmo radica en la afirmación del placer como eje de su estilo de vida. Lo mismo que el estoicismo, representa un alejamiento de la abundante teorización especulativa. El estilo de vida epicúreo está directamente relacionado con la afirmación debidamente modulada del esquema primario de apercepción, por eso su ambición por afirmar la tendencia al goce. Para el epicúreo el mundo de las divinidades no está excluido de existencia, una realidad que sin embargo no interfería con la autonomía individual y la permanente búsqueda de goce. Es en este sentido una filosofía cismundana.

2.7.1. Los epicúreos

De Epicuro sabemos que fue hijo de un ateniense pobre en Samos, hecho que le concedió ser también ciudadano de Atenas. Con Nausífanos fue influido por el atomismo democritiano y su sabiduría de vida. La frase “No te asustes por nada” resuena en la mente de Epicuro que luego de ser maestro se instaló en Atenas para fundar su propia escuela que fue denominada “los filósofos del jardín” en donde se impartía la nueva filosofía en medio de un ambiente de hermandad y gran devoción por el maestro. Podemos ver ya desde el inicio un aire marginal en la escuela epicúrea pues, nos comenta Johann Fischl (1984) que el círculo admitía mujeres y esclavos. La secta epicúrea tendía al apartamiento, lo que podría ser un rasgo marginal introverso que, si bien está presente, adquiere cierta ambigüedad cuando se trata de un distanciamiento para disfrutar de mayor confort, placer y alegría.

El rasgo cismundano puede notarse en cierta antipatía de Epicuro por el aprendizaje teórico de los filósofos. Había una actitud burlesca hacia el discurso grandilocuente pero tenía una disposición protectora hacia sus seguidores a quienes acostumbraba aconsejar. Epicuro estaba más atento a lo que decía que a la forma y tuvo mayor impacto su actividad literaria. Una enfermedad lo aquejó en edad avanzada y optó por el suicidio.

La doctrina epicúrea reconoce equivalencia en su concepción del mundo con el materialismo de Demócrito, que la ubica dentro de la orientación cismundana. La coincidencia con la perspectiva materialista encuentra una distancia con el epicureísmo que no da atención al conocimiento de tipo científico. Se revela entonces su sello marginal que se acerca a la realidad en toda su sensualidad. Se trata entonces de una filosofía marginal pático-cismundana.

Para los epicúreos la *lógica* es una “canónica” debido a que está constituida por reglas. La regla (gr. *canon*) o norma es la base de nuestro pensar. La sensación se constituye en lo único fiable de nuestro conocer. La sensación es por lo tanto:

...siempre verdadera y no puede ser refutada por nada, ni por otra igual, que sólo la confirma, ni por otra distinta, que sería efectivamente otra sensación. Los errores son opiniones precipitadas que proceden de perturbaciones de los átomos que afluyen a nosotros y que debemos rectificar por nuevas sensaciones. Las sensaciones eran de suyo verdaderas. De ellas quedan en la memoria imágenes de las que, con ayuda de las palabras, nos formamos conceptos. Todo lo restante de la lógica, con su teoría de la idea, juicio, raciocinio y demás, es superfluo, pues nada de esto puede sustituir la certeza de la sensación (Fischl, 1984, p. 99).

La **física** epicúrea sigue la línea del materialismo atomista que, como ya habíamos expresado, la reafirma en su posición cismundana. La realidad del mundo físico es un conjunto de partículas elementales o indivisas (átomos) con forma particular en el espacio y que desde un inicio están en movimiento, en una dirección. La conformación del universo fue casual, producto de un torbellino. Acerca de la libertad en la tesis del epicureísmo nos dice el historiador:

Como la casualidad impera dondequiera, queda de nuevo espacio para el libre albedrío. Epicuro ataca muy vivamente la fuerza o la violencia del fatalismo, el imperio universal de la ley de la causalidad y la providencia divina. No quiere que se ataque a la libertad del hombre. Por lo demás, se encoge de hombros ante cualquier cuestión; su único interés es quitar a los hombres, por medio de la física, el miedo a los dioses y a la retribución eterna (Fischl, 1984, p. 99).

La libertad buscada lleva el sello de la cismundanía. No hay lugar para entidades superiores que logran amedrentar con castigos a quienes quieran vivir felices el poco tiempo que tienen para hacerlo. Es interesante que para un epicúreo los dioses puedan existir pero no tienen lugar en el mundo. Se puede venerarlos y rendirles sacrificios pero de ninguna forma se les debe temer. Los dioses no están interesados en lo que acontece en el mundo. Por esta razón Epicuro se opone a las religiones y cree que la religiosidad

se ha mantenido por el miedo. Pierde sentido entonces creer en castigos eternos. El alma es material, la constituyen átomos redondos que le permiten viajar a través de lo sólido. El alma termina con la muerte. Las estrellas del cielo tampoco tienen alma y por lo tanto no pueden afectar nuestras vidas decidiendo nuestro futuro. A la muerte tampoco se le debe temer porque no tiene que ver con la vida humana. Cuando un hombre muere ya no puede asustarse ni lamentar estar muerto precisamente porque ya no está vivo.

La **ética** epicúrea tiene como eje y finalidad el placer, de tal forma que el placer se torna para un epicúreo en el fin de la vida feliz. La tendencia al goce que se realiza en el disfrute tiene una dimensión física sin la cual los placeres psíquicos quedarían sin punto de referencia. Epicuro, según Johann Fischl (1984) observa que el comportamiento de los animales y de los niños gira en torno al placer.

- a) El placer: el deseo y el sentimiento de placer domina toda nuestra vida. Una persona sabia prefiere el placer duradero. No se trata por tanto de un placer inmediateista. El epicúreo busca el placer ideal, la tranquilidad anímica de sentimientos de alegría y contento que sólo se obtienen en ausencia de sufrimiento psíquico y de dolor corporal. Fischl enumera tres puntos de partida de la ética epicúrea: 1) Los deseos naturales (que son fáciles de satisfacer) y necesarios deben satisfacerse; 2) Los apetitos naturales pero no necesarios deben limitarse, de allí la tendencia al apartamiento y a la mesura en el modo de vida cotidiana. No es necesario el despilfarro para ser feliz y 3) Los apetitos no naturales y no necesarios deben evitarse.
- b) El dolor: lo que más perjudica en la vida es el dolor. La experiencia muestra que el dolor anímico puede resultar aún más desagradable que el dolor corporal. Se intenta superar el dolor corporal cultivando la alegría de vivir sabiendo que los

dolores violentos no suelen ser permanentes y los dolores duraderos no suelen ser violentos. Hay una tendencia epicúrea a percibir favorablemente el atenuante del sufrimiento. Con ello refleja una actitud optimista de la vida. Si el dolor fuese insuperable, extenso y violento queda la opción del suicidio. Uno puede salir de la vida cuando juzgue que no se podrá seguir obteniendo disfrute.

- c) El sabio: es el experto en el arte de evaluar la cuota de placer y dolor contenido en una situación, para ello se requiere una virtud, la prudencia, fortaleza estoica respecto al dolor inevitable y cierta templanza debido a que el placer desmesurado provoca sufrimiento. Es interesante la visión epicúrea respecto a la virtud, se opera una especie de inversión de la valoración en donde las virtudes son sólo el medio para obtener placer. Éste es un claro ejemplo de cómo la visión de la psicoterapia existencial de Viktor Frankl se propone como una antítesis del hedonismo al presentar el placer por el placer como una motivación neurótica. La perspectiva frankliana da cuenta cómo la postura noético-transmundana posibilita una terapia sólida. Sin embargo en esta tesis creemos que no se trata de una terapéutica fundamental sino del síntoma. Por otra parte el sabio es una persona impasible ante las situaciones adversas, sobre todo imperturbable ante la opinión burlona de quienes pretenden atentar contra la autoestima, la buena fama debido a que el filósofo epicúreo la gloria no representa un valor deseable. Para evitar complicar su vida evitará el compromiso de pareja y a los cargos de poder buscando estar oculto a la vida social. Se evidencia con este proceder que el epicureísmo pone el acento en lo que en teleoanálisis se denominó “estilo personal de vida”, el aspecto asocial del sistema de la personalidad.

d) La amistad: Dentro de la marginalidad que el epicureísmo mantiene en su actitud ascética, existe un espacio de convivencia social que, sin embargo, apunta a satisfacer los intereses del sistema primario de referencia asocial. El epicúreo sostiene que sin un sistema de relaciones cooperativas es justificable vivir atemorizado y sin la seguridad necesaria para cultivar el disfrute como estilo de vida. La amistad es necesaria para obtener placer y eso responde a un interés personal y utilitario, sin embargo el que hace amistad sabiamente, reconoce el valor del otro de quien se sirve y le guarda fidelidad incluso a riesgo de dar la vida por sus amigos. Un rasgo importante de la filosofía marginal es su facilidad para dar ejemplos que van más allá del discurso verbal: “Epicuro dio a sus discípulos ejemplo de este ideal de la forma más bella, y hasta en su muerte se consoló con la dicha de la amistad” (Fischl, 1984, p. 101).

La filosofía epicúrea se muestra entonces como un discurso dirigido a lo mismo que apunta la psicoterapia contemporánea. El desarrollo de la autoestima por medio del ensanchamiento de la autonomía de vida. Se trata de un sistema fundamentalmente ético y psicoterapéutico que se refleja en el modo en que el historiador culmina su descripción del filósofo hedonista: “El psiquiatra Epicuro receta a sus amigos cuatro remedios para conservar la tranquilidad del alma contra cuatro peligros de inquietud provocados por Dios, la muerte, los apetitos y el dolor” (Fischl, 1984, p. 101).

CAPÍTULO III

Tectónica de la personalidad, orientación marginal-cismundana y psicoterapia

Existe una mitología de origen que puede servir de base para la comprensión global de la tesis que consiste en el olvido del poder equivalente de los *sistemas de referencia de la personalidad* y de cómo, producto de una tendencia cultural a la represión hemos focalizado nuestra atención en la *máscara de actuación* (individuo) desplazando a una que resultaría clave para la psicoterapia: *la máscara ritual* (colectivo). El yo individual y el nosotros se funde en el *sentimiento de comunidad* adleriano. En este apartado nos introducimos en la comprensión gráfica de la personalidad desde sus presupuestos ideológicos en los que interviene el *conocimiento mítico-religioso* en donde se concibe la conciencia del *sí mismo indiviso* como un foco luminoso en donde queda aparentemente patentado el dominio del *sistema secundario de referencia* consciente sobre el *sistema primario de referencia* inconsciente. Este antecedente mítico-religioso se verá reflejado de modo implícito en concepciones gráficas de la personalidad en donde el eje de la *personalidad* está ubicado en la *conciencia*, salvo en la teoría cismundana de Freud que invierte el proceso, pero que sigue estableciendo a la conciencia como un foco luminoso que puede verse diferente desde la postura de esta tesis a partir de la teoría del *imperativo inconsciente* que se visualiza doble (*Aparecer del doble imperativo*). Esta teoría permite visualizar posteriormente cómo es que los sistemas de la personalidad constituyen un *sí mismo ficcional tenso* (angustiado) o *suspendido* (en paz) por medio de una revisión del concepto de “ansiedad del yo psicoanalítico” y del “*dressat*” adleriano. Finalmente veremos como la terapia adleriana y las terapias afines a ella se pueden reconocer dentro de la tradición marginal-cismundana.

3.1. Máscara de actuación (*roles sociales*) y el olvido de la “máscara ritual” (*ludus*)

La psicología de la personalidad introduce el concepto de máscara para iniciar la comprensión de la conducta interna en relación a la conducta manifiesta. En el entendimiento tradicional persona es el actor que hace uso de una máscara (modo habitual de ser) que es el aspecto más bien interaccional de la persona, la personalidad. El modo habitual de ser da cuenta del yo que yace por debajo, como observador que se interpreta a sí mismo y a los demás. La máscara de actuación también puede relacionarse a los roles sociales, máscaras que impone la cultura para ser eficaces en nuestro mundo de relaciones y valoraciones. La máscara (el rol) nos permite realizarnos individualmente. Cada persona representa el mismo rol “de un modo original” (*Charákte* = sello que identifica). Sin embargo, la psicología académica ha olvidado que la máscara del teatro griego deriva de una máscara ritual. Existe un núcleo del cual se nutre toda máscara (rol social) y se mantiene oculta para que cada individuo se manifieste. Sin embargo no hay que evadir su presencia porque ella puede dar sentido a la unidad (diálogo) entre máscaras individuales y hacerlas indivisas unas con otras por medio de una trama inconsciente de relaciones que a todos nos vinculan como un solo cuerpo, como una conciencia trans-individual. El hado y la suerte, que era parte del imaginario griego pueden servir para entender el sentido festivo (lúdico) de la máscara ritual.

3.1.1. El concepto de “máscara” como rol social

Tradicionalmente la psicología recurre al término griego *prosopón* (máscara) para dar inicio a su discurso acerca de la personalidad. *Persona* está cerca de significar *sujeto único y libre* cuyo líquido amniótico es el rol. La cultura tiene sus propios instintos arraigados en el aparecer del imperativo de convivencia. Para convivir es necesaria la

máscara. El hombre dura entonces pocos minutos fuera de sus roles sociales. El modo de representar el rol social implica una actividad finalista con un proyecto que se desplaza en doble vía. Los griegos calificaron de *prosopón* al sujeto por la complejidad oculta en cada individuo que en realidad es indiviso con su rol. Desde esta perspectiva, sujeto y máscara no son dos realidades independientes sino la relación misma. Como el guitarrista con su guitarra, cada persona tiene su propio estilo de vida e imprime su propio *sello* (carácter) en el rol social. Reconocemos entonces que el humano es un *homo dúplex* porque nunca se muestra totalmente transparente ante los demás ni ante sí mismo.

El rol que permite realizar nuestro deseo de supervivencia en comunidad tiende a crear una privación de uno mismo ante los demás porque al afirmar nuestro mundo privado “privamos” a otros de nuestra construcción de la realidad. Simultáneamente gracias a que nos ocultamos del otro podemos sostener nuestra relación con él. Si conociéramos todos nuestros pensamientos, aparte de sentirnos muy halagados por momentos, saldríamos también heridos o muy decepcionados, lo que sería un mundo de relaciones imposibles. La máscara nos humaniza porque nos protege del juicio de los demás y de nuestra propia vergüenza. Decía Juan José López Ibor que vivimos persiguiendo *nuestro propio fantasma* (el *yo mismo*) y Allport (1986) añadirá que percibimos sólo aspectos de él. Se trata de una hipocresía positiva y necesaria, incluso en el tema de la salud:

No es cierto que escavar las entrañas del ser hasta el paroxismo del análisis sea sano. El hombre no puede vivir sin sombra ni silencio. De la misma manera que la salud física consiste en el silencio del cuerpo, la salud psicológica exige el silencio de lo que no puede decirse. Las zonas opacas son vitales en el hombre. El núcleo de la persona es puro, indescifrable, misterioso. Por eso dijo Nietzsche, a quien tan mal se ha entendido muchas veces: “*Todo lo que es profundo ama la máscara*”. Es la única manera de acercarse a las profundidades del ser. El misterio de la persona

exige, como todo misterio, el rito. La hipocresía es el rito de la convivencia social (López Ibor, 1969, pp. 54-55).

Si estuviésemos forzados a ser totalmente sinceros no habría sinceridad porque se actuaría por conveniencia y para no ser sancionados. La máscara otorga un espacio de movimiento (libertad). Por otra parte no siempre tenemos el deber de ser sinceros. En el instinto de conservación, entre sus muchas manifestaciones, existe el mimetismo que procura entorpecer la labor de su posible atacante. Mirado desde esta perspectiva, el rol social es como una investidura que nos permite obrar como si fuésemos totalmente imparciales. Por ejemplo, el juez cuando da su veredicto o el sacerdote cuando escucha una confesión terrible. El hecho mismo de buscar una profesión para trabajar en ella habla de una concesión que hacemos al mundo de los demás. Trabajamos para obtener no un salario sino para que este salario nos permita suficiente espacio (ocio) y los placeres que puedan darnos mayor felicidad (sistema primario) según nuestra construcción de la realidad.

Cuando nos dedicamos a una labor cualquiera estamos en contacto con los intereses del otro y dedicándole tiempo que podríamos usar para la elemental comodidad de estar solos o “con quienes nos sentimos en intimidad”. Trabajamos para tener mayor placer y el placer de hacer lo que sólo a nosotros nos agrada hacer. La sinceridad necesita espacio del cual partir y retornar. Aquel espacio propio es privacidad, silencio, pudor, tacto, meditación, tino, discreción, disimulo, cesión, límite, sueño, misterio. Nos ocultamos para volver a salir en el tiempo adecuado. Nos ocultamos para protegernos de un posible atentado a nuestros intereses. También reservamos lo mejor de nosotros a personas “valiosas” según nuestra construcción privada del mundo. El que conoce de sí mismo conoce también del silencio amoroso, del tacto y de la discreción que otros antes

tuvieron con nosotros. Por eso el hombre vinculado a su máscara es una *persona* (*prosopón*) agradecida (sentimiento comunitario).

Para el enfoque teleoanalítico la máscara no sólo sirve para ocultarnos sino para ser eficaces dentro de nuestro rol. Aquello que permite la eficacia de todos nuestros actos no es una estrategia demasiado pensada sino encanto particular que está presente en toda persuasión. Por instinto de conservación buscamos insospechadamente que el otro piense como nosotros; buscamos lo familiar y nos aseguramos de familiarizar a los demás que son “nuestros semejantes”. El tono afectivo que esconde la cortesía, las buenas maneras, la empatía, el carisma y la amabilidad surge felizmente del juego temprano que realiza el niño aún muy pequeño con sus personas importantes de referencia. El desarrollo potente de la máscara se visualiza en el origen de la risa que se da mientras la madre se dirige al niño para cuidarlo mediante instrucciones que él introyecta en medio de un baile de obediencia y desobediencia que permite al niño interiorizar la norma de los demás en su mundo propio. El niño desarrollará estrategias de seducción para endulzar a sus figuras significativas. Los recursos infantiles más notorios son los más primitivos de risa y llanto. Pero el elemento clave será el juego por medio de la imitación y del acto social elemental de esconderse de la mirada del otro para luego volver a mostrarse. El resultado inmediato es la risa que le provoca el saber que participa de lo inesperado. Es precisamente en lo inesperado donde se asoma el germen del sentido del humor, en aquello que la gente no se espera y que la hace participar de modo renovado y entusiasta.

El ser humano sabe cómo sobrevivir a su angustia y para eso canta y cuenta historias acerca de lo que es: un hacerse indefinidamente. Pero ver el pasado y el futuro no son dos cosas distintas sino dos caras de la misma moneda: el pasado está hecho de

proyectos y aquello que mantiene en pie el proyecto es la fe. Por eso, a pesar de toda la historia teñida de rojo, el humano es un “sujeto” por la confianza en los demás. Se reinventa a través de los demás. Reconstruirse en el escenario le exige destreza para ocultarse y revelarse, para disfrutar y para sufrir, para ganar y perder, para acercarse o tomar distancia. Todo esto requiere ser un virtuoso de la máscara. El sujeto enmascarado habita su máscara y por medio de ella se revela a sí mismo en los demás.

3.1.2. El sí mismo colectivo y la “máscara ritual”

Los griegos, a quienes debemos el origen del pensamiento occidental eran diestros en el arte de persuadir por medio de la razón. Nos imaginamos al ciudadano ateniense como de conducta equilibrada y autónoma. Ciertamente, pero no estaban desconectados de sus creencias. Las grandes ciudades tenían templos en donde la *pitia* revelaba el futuro. Del oráculo de la ciudad de Delfos viene la frase: “Conócete a ti mismo”. Conocerse para un griego era un tema social, en la *polis*. No podía ser de otro modo más que en la vida pública. El oráculo griego representa muy bien la pretensión de la psicología teleoanalítica: el interés por las cosas futuras y el sentido de comunidad. La psicología teleoanalítica no excluye el pasado sino que hace del *télos* la razón de ser de toda acción. De tal modo que ninguna acción del pasado es totalmente “pasado” sino que es actualizada en la memoria *para algo*. Cuando uno desea conocer su pasado no siempre se da cuenta que lleva consigo un *télos*, la finalidad. La psicología teleológica tiene la misión de volver al pasado *para* recuperar el sentido profundo del *prosopón* griego y advierte que hemos olvidado en la caja de Pandora no sólo la *esperanza* (futuro), sino además, una máscara que no era sólo “máscara de actuación” en donde el objetivo es autorrealizarse, sino que habíamos olvidado la máscara ritual que da nuevas luces

acerca de la verdadera situación de la conciencia y por tanto nos brinda una nueva mirada de aquello que la Psicología ha denominado “inconsciente”.

Freud fue un experto en traer al presente los mitos que escenifican los contenidos pretéritos de la vivencia. Ahondó en sectores de la psique intransitables para el lenguaje cotidiano y como un arqueólogo de lo intangible ubicó el *arjé* oculto a la conciencia. Su observación de la realidad mental parecía ponerlo en ventaja respecto a los aportes de la psicología tradicional. “Sexualidad infantil”, “complejo de Edipo” y “mecanismos de defensa” son parte del repertorio de conceptos que dieron cuenta del nuevo recorrido: el inconsciente olvidado en el subsuelo de la conciencia. La máscara de actuación (ante los demás) fue reinterpretada por el psicoanálisis que descubre la distorsión de uno mismo ante sí mismo. Hay entonces represiones de aquello que no es tolerado (inconsciente reprimido). Alfred Adler por medio de su Psicología Individual estaba construyendo una representación de la conciencia por medio de términos como “sentimiento de inferioridad”, “arreglo neurótico” y “opinión”. El inconsciente adleriano estaba más ligado al instinto de conservación individual que se traduce en una búsqueda incesante de seguridad. El proyecto de una meta que se consolida en el colectivo reinterpreta la máscara como conjunto de roles mediante los cuales vamos dando forma al yo. Adler estaba diciendo que el instinto de conservación se desplaza y adquiere sentido pleno en los demás. El futuro en forma de la meta ilusoria de seguridad adquiere solidez en el sentimiento comunitario.

Dentro del registro adleriano, la psicología teleoanalítica puede recuperar la máscara ritual que dio origen a la máscara de actuación. En ella observamos la paradoja de la autoafirmación primigenia. No hay actor sino víctima propiciatoria. La salvación (lat. *salutis*) se da en la danza colectiva y el individuo desaparece. No se opera un

colectivismo sino que lo particular tiene que morir para darse a los demás y fundar la *comunidad*. La máscara de actuación es una forma de hacer realidad la comunidad por medio de la construcción de *egos* (ficcional). Cada *ego* es parte de la arquitectura que constituye el “sí mismo colectivo” construido por diferentes relatos cuya fuente es precisamente la experiencia de unidad primigenia que Freud capta en lo anónimo de los sueños (hacia adentro y hacia abajo) y que Adler intuye en la meta ficticia (hacia afuera y hacia arriba).

La Psicología Teleoanalítica reconoce que la máscara ritual era, en sus inicios, parte de un sacrificio en donde el placer y el deber se manifestaban al mismo tiempo. *Physis* y *nomos* daban sentido al *zoon politikón* aristotélico. La norma necesita placer y el placer exige norma en cada individuo. La introyección de la norma se realiza mediante el acto lúdico expresado en la paradoja que es la irrupción de lo nuevo en la regla. Por esta razón el sentido del humor se constituye en la forma que mantiene su forma mientras se desborda. La jovialidad y el sentido del humor tienen su símbolo en la risa, es ella la que sintetiza la imperfección humana que es precisamente la conciencia (*animal ridens* de Aristóteles). *Nomos* y *physis* en permanente movimiento. La inconsciencia no es una instancia subterránea al yo. El hombre no conoce que comprende por medio de dicha trama biocultural que lo constituye y que, a su vez, sostiene el constructo interindividual o *sí mismo colectivo*.

El inconsciente adquiere nueva arquitectura y su desplazamiento se distingue en las finalidades de origen cultural y biológico. El inconsciente es la biocultura representada en roles sociales (la supervivencia social los impone) y en el instinto de conservación (no se aprende, viene impreso en los genes). La psicología teleoanalítica afirma que la conciencia es un momento de encuentro del aspecto biológico (vive) particular y del

aspecto lingüístico general (convive) del in-dividuo. El doble imperativo no es reconocido como tal sino como un *disfrute lúdico*. Por lo tanto la experiencia del yo o la conciencia es producto del encuentro de una red de conexiones biológicas en contacto con el entramado lingüístico de un súper ego interindividual (sí mismo colectivo). Desde esta perspectiva, las finalidades “conscientes” y “no conscientes” pertenecen a una misma raíz. Lo que experimentamos como biología y cultura son expresiones distintas de una misma fuente. En este sentido no sólo somos individuos sino que somos indivisos con la trama colectiva que hemos creado a través de siglos y que nos permite vivir en un campo semántico intersubjetivo que denominamos la realidad.

Cuando hacemos referencia al sentimiento de comunidad nos vemos ante la posibilidad de que la evolución de la humanidad tienda hacia formas nuevas de percibirnos a nosotros mismos. Ya no como individuos particulares sino como individuos indivisos con la humanidad. Esta tesis la plantea Teilhard de Chardin (1966) en un sentido religioso. La humanidad avanzaría hacia un punto Omega. La idea de una evolución optimista hacia algo *mejor* (*maior*, mayor) puede ser entendida también en sentido secular como el lugar de concentración de todos nuestros mejores ideales que se van tejiendo hasta configurar un conjunto de egos que sólo pueden ser tales en permanente comunicación. Las representaciones religiosas de lo mejor (Dios, el Cielo o la salida de la rueda del karma) son elocuentes cuando se proponen como liberadoras del demonio, el infierno y la reencarnación. Los miembros de la iglesia de Cristo se representan como un todo funcional, un cuerpo místico que está en comunión. La misma idea secularizada apunta a que inconscientemente formamos parte de un todo funcional, un *sí mismo global* al que se accede mediante la actualización del *sentimiento comunitario*.

Teniendo en cuenta que la actividad humana tiene una historia que revela contenidos ocultos a la conciencia, explorar el inicio causal puede servirnos para comprender la riqueza que contiene nuestro movimiento que es la realización de toda actividad. Cuando observamos el proceder de un sujeto vemos que su pasado, en gran medida olvidado, está tejido de proyectos y cada proyecto en anticipaciones y estrategias. Cada modo de interpretar la conducta hace suyo uno u otro camino: hacia el pasado y hacia el futuro. Los dos extremos tienen figuras míticas en la cultura: el mito de origen y las representaciones del más allá. Las religiones son como reservorios desde donde se puede recuperar sentido en un mundo que se experimenta injusto, caótico y cambiante. Las narraciones iniciales hablan del origen del humano asociadas a la culpa y la muerte y las narraciones del más allá a la culpa y la redención en diferentes lenguajes. El camino hacia el futuro sostiene la existencia de un sujeto que se experimenta en medio de un tener que tomar decisiones a cada instante. Con el relato de la fe religiosa se da por terminada la injusticia de vivir para luego dejar de vivir todo lo conocido.

El sí mismo individual está muy bien representado por la máscara de actuación que los griegos habían relacionado con el sujeto particular. El actor diestro que hace modificar las emociones de su público a través de su máscara puede tener otra representación importante y sin embargo descuidada en la psicología. La máscara de actuación tiene en su origen la máscara ritual que era usada en “celebraciones” y “cultos” que nos remiten a *Dionisos*. En aquellos rituales se ejecutan actos que la “sana razón” o el *common sense* no admiten como racionales. La víctima es el sujeto en medio de cantos y baile. La comunidad ahora está en contacto con los dioses y lo que se sacrifica es al individuo particular. La máscara ritual representa no la búsqueda del

inconsciente sino la experiencia fundamental del sí mismo que no sólo se enmascara para estar más seguro ante los demás, sino que se reconoce como cubierta de sí mismo y, más aún, como quien se encuentra a sí mismo en la risa y el canto de la comunidad que no sólo le impone norma sino que le da la ocasión para liberarse de la muerte.

3.1.3. La “máscara ritual” y sentido de comunidad en la Psicología Adleriana

La psicología teleoanalítica reconoce cómo la *máscara* resume lo humano. Máscara es el instinto de conservación no sólo visto desde el sujeto particular que se enfrenta al mundo y va cauteloso porque se defiende de un entorno hostil. Se trata entonces de una máscara que se contempla en sentido profundo y novedoso. Se trata del “individuo” en tanto es *indiviso* con su entorno. De allí que la antropología que subyace a esta vertiente finalista en psicología sea en su origen psicología adleriana. Alfred Adler visualiza con claridad la situación social de la psicoterapia interpretando al individuo como libre en tanto se va autocapacitando a través de los demás. Se configura así una relación bipolar en donde el ego está sostenido por los demás y uno es miembro de una “común unidad”. El sentimiento de comunidad se constituye en parte fundamental de la personalidad integrada. El ser humano se realiza como tal en la medida que no termina de hacerse a sí mismo. Yo y los demás configuramos un cuerpo que se reconoce en la experiencia que Fritz Künkel y Roy Dickerson (1968) denominan “experiencia nosística”. La *We psychology* se refiere a la intuición fundamental del individuo. Somos individuos en tanto constituimos la totalidad diferenciada del no yo y al mismo tiempo somos uno diferente en tanto estamos en relación permanente con los demás. La psicología teleoanalítica afirma la indivisibilidad inconsciente del “nosotros” que nos constituye en individuos particulares.

En la actualidad vivimos cierto desarraigo de ideas absolutas y además se oye cada vez más cercano el ruido de tambores que ensayan la marcha fúnebre del sujeto. La razón se convierte en patrimonio individual y el yo a su vez se diluye en el mar de lenguajes. La situación del yo en desaparición crea la necesidad de defender la existencia propia en el individualismo y a nivel ético se amplía la acción utilitaria como ideología generalizada. Una psicología de las finalidades cobra relieve en este tipo de atmósfera. El desarraigo de una idea, que se tenía por inamovible, a un desierto, crea universos más allá. En medio del desierto del yo la psicología experimenta en carne viva la necesidad de abordar el tema de la mente desde su finalidad. Rudolf Dreikurs no se equivocó al darle un nuevo título al discurso adleriano: *teleoanálisis*. La evolución del discurso se consolida mucho después de la muerte de Adler, autor del desarraigo hacia un desierto y una tierra prometida. Para los adlerianos el hombre está orientado hacia metas ficcionales que en otros lenguajes denominan “opinión”, “creencias”, “constructos”, “esquemas”. Si bien estos términos de la psicoterapia contemporánea tienen otro tratamiento, son parte de la historia de lenguajes adlerianos.

3.1.4. Los roles sociales en Alfred Adler y Eric Berne: la diversión.

La Psicología Individual de Alfred Adler se propone explicar la patología ya no desde una visión bio-psicológica, tal como la ensayó Freud, sino que se encamina a comprender al individuo como enmarcado en roles sociales en donde configura su mundo mental. Para Adler “todos los problemas de la vida son sociales” (Brachfeld, 1970, p. 44). La psicología adleriana visualiza un sentimiento de inferioridad que requiere de explicaciones socio-psicológicas para comprender el proceso compensatorio del psiquismo. Son las relaciones comparativas dentro de los roles de familia, actividades escolares y de sexualidad las que más tarde conformarán ámbitos de

realización personal a partir de lo interpersonal. Aprender a ser “amigo” tiene como trasunto las primeras relaciones entre los hermanos (familia). La escolaridad sentará las bases de cómo enfrentará el niño su vida laboral y las relaciones afectuosas con el sexo opuesto también influirán, junto a los modelos parentales, el modo de hacer vida en pareja. Vemos en el recuento roles sociales definidos: familia, pareja y trabajo.

El Análisis Transaccional de Eric Berne lo entiende en el mismo sentido (Kertész, 1985). Se puede observar el nivel de patología (carencia de autonomía) evaluando los “roles sociales” (equivalente a “máscara” que ofrece la sociedad para la realización individual). A estas tres formas de realización añaden una de aparente menor importancia, pero que en realidad es neural para que los demás roles subsistan: el “rol de diversión”. Una persona que no distribuye su tiempo con entretenimiento y *hobbies* está destinada a enfermar con facilidad porque no recibe una adecuada variedad de “caricias” que requiere. Desde la perspectiva teleoanalítica esta inclusión tendría nueva perspectiva de interpretación: la diversión no es “un rol más”, en cierto sentido lo es, pero en realidad la diversión entendida como capacidad de ocio, de juego y de sentido del humor, se presenta como eje de toda convivencia con uno mismo y, por tanto, de toda convivencia. No se puede ofrecer aquello que no se posee.

Sin genuina capacidad de juego (*homo ludens*) no podemos hablar de salud dentro de ningún rol social. El *rol de diversión* es el único que no representa un deber o una *tensión* sino que es el que todos anhelan dentro de cada rol, es más, sin esa capacidad lúdica no es posible permanecer en ningún rol social. El estudio de Johan Huizinga (2012) es muy clarificador al respecto. Cada rol (familia, pareja y trabajo) tienen requisitos y responsabilidades, cierto grado de exigencia que se difumina en el ocio. El aburrimiento como “... falta absoluta de placer” (Lersch, 1974, p. 200) sitúa al individuo en un ámbito psicológico de ocio que es caldo de cultivo del juego. Todo rol

(máscara de actuación que otorga la cultura) termina agotando, y sólo se revitaliza en los espacios que permite el juego que no solo divierte sino que es la expresión de libertad elemental ante el deber apropiado o aceptado, que también implican juego aunque en un sentido más bien secundario:

De cualquier modo que sea, el juego es para el hombre adulto una función que puede abandonar en cualquier momento. Es algo superfluo. Sólo en esta medida nos acucia la necesidad de él, que surge del placer que con él experimentamos. En cualquier momento puede suspenderse o cesar por completo el juego. No se realiza en virtud de una necesidad y mucho menos de un deber moral. No es una tarea. Se juega en tiempo de ocio. Sólo secundariamente, al convertirse en función cultural, veremos los conceptos de deber y tarea vinculados al juego (Huizinga, 2012, p. 24).

Desde el punto de vista psicológico, la tendencia al juego se satisface en la emoción de diversión (Lersch), que a su vez pertenece a la sofisticación del impulso vital, sobre todo el impulso a la actividad y la tendencia al goce. Lo contrario a la diversión sería el fastidio que está íntimamente ligado a la frustración. La carencia de juego en los diálogos internos e interaccionales de cada rol social atentan contra la vida del colectivo en la medida que acentúan la insatisfacción de las tendencias del yo individual del sujeto frustrado, lo que desencadena en agresión activa o pasiva, lo que en nuestro lenguaje identificamos como *el olvido de la máscara ritual*.

3.1.5. La “máscara ritual” en el teleoanálisis: actividad, juego y sentido del humor

Ocultamiento y desocultamiento requieren de sentimiento comunitario. El niño establece relaciones de cercanía y afecto cuando el adulto se involucra con sus movimientos y con su juego. En el juego es precisamente donde los roles se hacen más patentes porque allí se presenta a los demás la construcción temprana de uno mismo. En la capacidad mimética de representar al hombre poderoso para el imaginario de su cultura (un héroe real o imaginario) se manifiesta la capacidad creativa incipiente de reproducir el mundo de los otros en uno mismo y en función de la meta inconsciente de

perfección que es la meta consciente e inconsciente de su cultura. Lo que inicialmente era movimiento placentero se torna en juego.

A diferencia del animal, en el humano hay una nueva relación que se establece con los demás, de tal forma que el desarrollo del juego en la representación de un rol de mayores deriva no sólo en algo placentero sino que promueve una atmósfera de unidad en el desarrollo de una mirada concesiva hacia uno mismo que se percibe en el sentido del humor. Por medio de este *sentimiento mundano del humor* (no burla, no comicidad, no payasada, no risa gratuita ni humorismo), que en el fondo es algo serio y secundariamente una forma elaborada de juego, se llega al núcleo del sentimiento de comunidad, debido a que el sujeto que se ríe de modo genuino de algo de sí mismo contacta con el núcleo de cada humano que también, como él mismo, hace naturales esfuerzos por cubrir su vulnerabilidad dentro del rol social. El sentido del humor, nexo entre impulso vital y comunidad (sistema primario y secundario) encontramos la manifestación del poder en su mayor expresión humana, el poder de la comunidad que coopera en sincronía y complemento en el baile colectivo:

Así es, por lo menos, como se nos presenta el juego en primera instancia: como un *intermezzo* en la vida cotidiana, como ocupación en tiempo de recreo y para recreo, pero ya en su propiedad de diversión regularmente recurrente, se convierte en acompañamiento, complemento, parte de la vida misma en general. Adorna la vida, la completa y es, en este sentido, imprescindible para la persona, como función biológica, y para la comunidad, por el sentido que encierra, por su significación, por su valor expresivo y por las conexiones espirituales y sociales que crea; en una palabra, como función cultural (Huizinga, 2012, p. 26).

Se trata de un poder con autoridad porque permite, durante el trance de risa, de dar permiso automáticamente a los demás de no temer al otro en la medida que los participantes muestran al mismo tiempo su vulnerabilidad. La comunidad se cohesiona aún más mediante el sentido del humor que la cultura persigue ritualmente mediante la

mayoría de sus movimientos aparentemente serios. El movimiento innecesario es el más ajeno al movimiento humano que está a la defensiva. El león en busca de presa camina sigiloso y posa la mirada con fijeza. El animal que disfruta está revolviéndose en alguna parte. El perro pequeño que viene acompañado del amo está inquieto y hasta ladra ferozmente al perro más grande que lo mira sin sobresalto. Ocurre de modo similar con el humano que tiene real dominio, el dominio de sí mismo que no es un autocontrol egocéntrico y pendiente de la opinión ajena. El autodomínio requiere de empatía y esta abunda en sentido del humor. Esto significa, en dialecto adleriano, que el dominio de sí mismo es un cuidado razonable de los demás, una conciencia profunda del otro con quienes somos capaces de involucrarnos. El sentido del humor es poder humano porque alimenta el sentido de comunidad que se traduce en capacidad para el dialogo creativo.

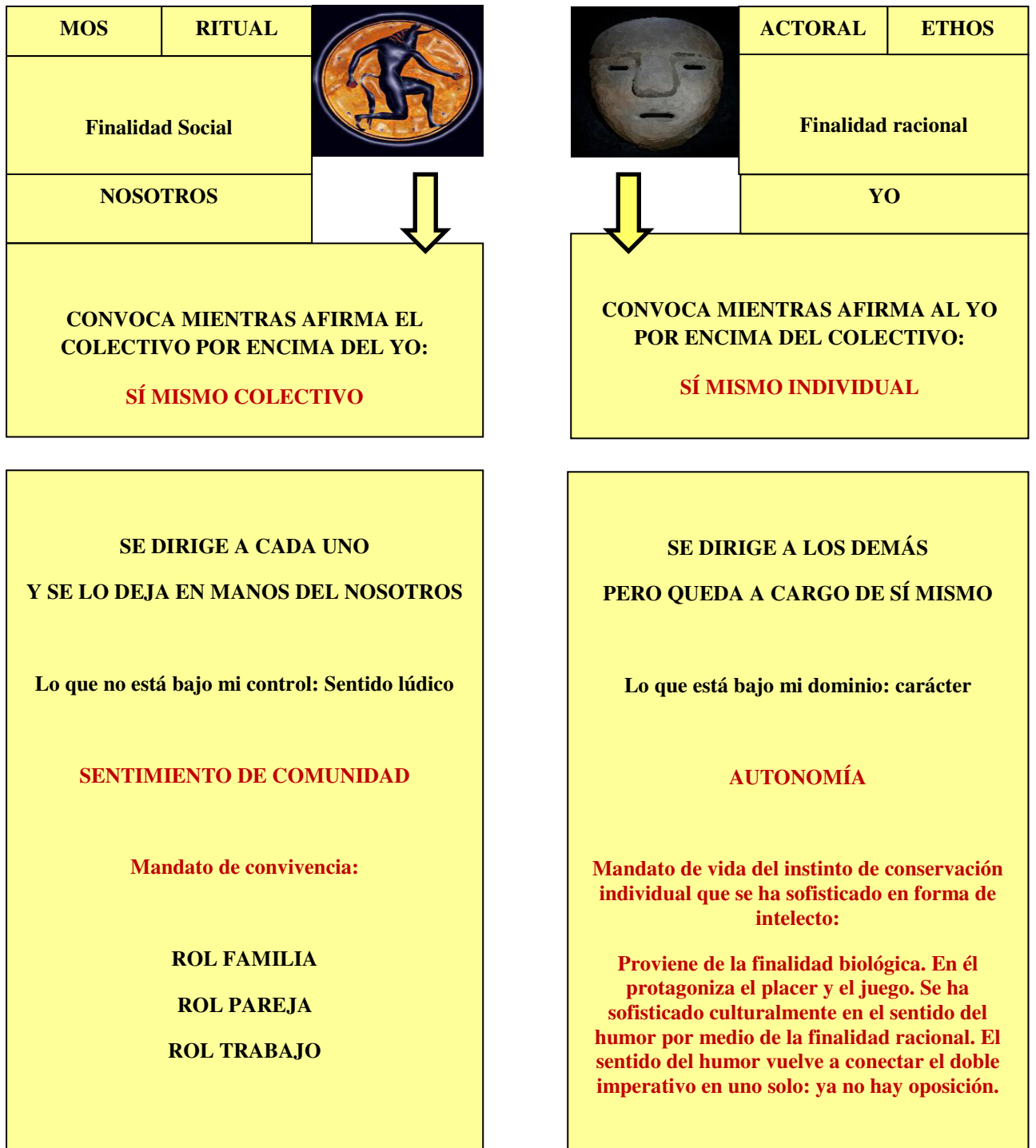


Figura 1. Dimensiones de la Máscara en las Finalidades del Sistema Secundario

3.2. Concepción vertical de la personalidad y la histórica inferiorización del goce libidinal

La percepción es el instrumental del constructo psíquico para establecer contacto con el mundo. Ella está condicionada por los límites que les imponen la materia biológica y los aprendizajes de la cultura. La misma conceptualización está determinada por la condición humana situada desde una constitución corporal erguida y del tipo de relaciones que tienen su primera experiencia en la inferioridad respecto a los mayores que le brindan *protección* (cuidado, afecto e información). Existe entonces un progresivo condicionamiento viso-espacial y social de la experiencia del término “arriba” que está íntimamente relacionado con su opuesto. La situación de inferioridad es la que, desde el punto de vista adleriano, condiciona la tendencia del ser humano hacia la perfección, una meta inalcanzable (ficticia) que proporciona al humano una experiencia de seguridad cada vez que mejora, progresa, logra, asciende o “amplía” sus posibilidades de poder en un mundo que no siempre es hospitalario y familiar. La cultura seguirá la tarea de informar acerca de las bondades de la superioridad inalcanzable por medio de la religión. El Dios de las “alturas” representa ideales humanos de perfección, lucidez, claridad, amor, paz (seguridad perfecta), entre otros conceptos. En este apartado veremos cómo este aprendizaje también condiciona nuestro modo de concebir la conciencia y de cómo la psicología, en particular la psicología de la personalidad pudo condicionar una distorsión que en el teleoanálisis puede quedar explicitada.

3.2.1. Preconcepción mítico-religiosa en la tectónica “hacia arriba” de la conciencia

Partimos por la idea de que las primeras comunidades humanas tenían una religiosidad elemental. Tal como hablamos de religiones del pasado y presentes,

también podemos referirnos a una proto-religión en la prehistoria. En tiempos del paleolítico, la superioridad del entorno era evidente desde el momento en que dicho entorno, que no era benévolo (tormenta, frío, animales salvajes, ataques de otros hombres) producía enfermedad y muerte. El hombre experimentaba entonces la profunda soledad y desamparo que hoy están camufladas con el adelanto tecnológico. No es exagerado pensar que los hombres primitivos hayan realizado una especie de convenio con su entorno hostil viendo un ser supremo que está detrás de los movimientos celestes (arriba). Situación nueva que permite experimentar familiaridad (cordialidad) en vez de violencia (desamparo). Hay evidencia de que los primeros sapiens e incluso los desaparecidos neandertales tuvieron un modo de relacionarse con lo incomprensible por medio de rituales. Los restos arqueológicos señalan a una deidad femenina que se muestra en diferentes sectores Asia occidental, el Egeo y Creta, más tarde en Rusia (O. James en Bleeker y Widengren, 1973).

El ser humano experimentó “inferioridad” (Alfred Adler) en tanto se supo vulnerable ante su medio ambiente. El organismo crea un sistema inmunológico que lo defiende de este entorno que lo violenta. El animismo y las primeras creaciones de la deidad (panteísmo, politeísmo y monoteísmo) surgen como una respuesta sociopsicológica semejante al sistema inmunológico. El imperativo de vivir se realiza gracias a la inmunología biológica y el imperativo de convivencia supone un antídoto protector que al inicio tenía formas diversas como el conjuro, la adivinación, la magia, el juego y diversos rituales que constituyeron el inicio de la creencia. Se trata de la inmunología que hemos creado ante el hecho de que moriremos de modo inexorable. La inmunología psíquica, llámesele creencia y también mecanismos de defensa del yo (Sigmund Freud), es fundamental para la existencia humana.

Las tradiciones mitológicas y religiosas emplean una visión simple de localización según el esquema arriba (luz, día, vigilia, lugar de bienaventurados) y abajo (oscuridad, noche, sueño, lugar de los muertos) que se ha deslizado a través de los siglos convirtiéndose en un modo de autocomprensión ontológica que puede afectar los modos en que la psicología desde su inicio en la Filosofía, representa el alma y posteriormente la “estructura” de la conducta recurrente. La personalidad representa la psique. Las concepciones religiosas que han permanecido vigentes, sobre todo la cosmovisión cristiana como heredera de ideología y mitología oriental, son suficiente ejemplo de cómo este esquema “hacia arriba” cumple una función dominante en la concepción antropológica del sentido común en la mayoría de pueblos. La deidad indoiraniana *Ahrimán* (*Hades*) estaba asociada con las tinieblas y el mal. Además se lo relaciona con el placer que remite a la mujer como creación demoníaca (Widengren, 1976). Este dios maligno se opone, al estilo de Luzbel hebreo, a *Ohrmizd* que es un dios bueno que habita en las alturas:

Hemos hablado aquí de la lucha entre Ohrmizd y Ahrimán. El maligno Ahrimán se eleva con la multitud de las tinieblas en un violento torbellino, para atacar el reino celeste de la luz, donde impera Ohrmizd. El mal espíritu acomete a la fuerza del cielo, defendida por relumbrantes guerreros del Buen Dios (Widengren, 1976, p. 123).

La idea de lo elevado o de las *alturas* (lat. *Altus*: raíz de la cual proviene “altar”) está asociado a “Dios”, en sánscrito *dyaus*, que significa “lo brillante”, “luz”, “cielo luminoso por el sol” (Croatto, 2002). En toda tradición mítico-religiosa existe un paso de los dioses “mayores” hacia los dioses antropomórficos que, por lo tanto, suelen tener más contacto con los humanos. Es el caso del Yahvé, que se apareció a Abraham en forma de zarza ardiente debido a que nadie puede ver el rostro de Dios. Cristo, hijo de Yahvé, tiene forma humana pero al morir adquiere un cuerpo glorioso. Posteriormente

Cristo es “cabeza” de la iglesia (Col. 1: 18). Situación paralela se observa en la religión griega con sus dioses impersonales (Caos, Gea, Eros, etc.) en donde se reconoce un lugar “tenebroso” llamado Tártaro que está ubicado en “el fondo de la tierra” (García Gual, 2013, p. 88). El caso es similar con los dioses antropomórficos (Hermes, Heracles, Apolo, etc.), quienes “bajan” del Olimpo. Incluso tienen dioses que enloquecen, se enamoran y mueren como los humanos. En el hinduismo los dioses también pueden bajar a nuestro mundo: *“Es igualmente cierto que el hinduismo cree en la posibilidad de “descensos” (avatara) de divinidades a la tierra”* (Varenne, en Ries, tomo 2, 1995, p. 48). En otras ocasiones cobran forma humana, el caso de *Rama* y *Krisna*, que luego de pelear en una “guerra justa” vuelven al cielo recuperando su condición divina.

Esta idea del ser como localizado (arriba, abajo, al centro o en la periferia) responde esencialmente al lenguaje. Los conceptos que utilizamos para se “sostienen” en el esquema de lo espacial (Lersch). El lenguaje por su naturaleza delimita nuestro modo de pensar, en este caso, acerca de nosotros mismos.

Si bien el lenguaje está condicionando nuestro modo de pensar también sirve como bisagra entre laringe (mundo físico) y psique (mundo virtual). Este momento “intermedio” es la expresión de la unidad originaria de la manifestación agresora de mostrar los dientes con ira y la risa, por una parte, y por otra, el grito y el gemido como expresiones originarias del instinto de supervivencia que son el momento inicial del lenguaje. El lenguaje es entonces necesidad de permanecer en un mundo con los demás. Se trata del instinto de conservación individual que se ve en la necesidad de estar con otro. La necesidad de entendernos produce la abundancia de símbolos (cultura). Desde esta perspectiva biología y cultura no son dos cosas separadas sino expresiones de lo

mismo (instinto de conservación) con apariencia discontinua y por eso existe la interpretación de una cultura o “cultivo” (normatividad) que oprime a la biología, entendida como lo genuino que, desde la mirada del yo (conciencia), experimenta la cultura como un atentado contra sus intereses primarios.

De ahí que la postura inicial del psicoanálisis sea de un “malestar” por la cultura en la medida que se experimenta el medio ambiente cultural como distinto del yo. Lo mismo puede referirse del ello. Cuando vivenciamos el yo lo reconocemos como si fuese un centro diferenciado de lo que en nosotros hay de cultura (normas introyectadas) y en lo que de nosotros hay de biología (instintos y sensorialidad). Desde Freud tenemos una idea inversa de lo genuino. Lo que en su tiempo era considerado “superior”, “sublime”, “verdadero”, “divino”, “bueno”, etc, el psicoanalista lo ponía en duda. La consagración del pan como símbolo del Dios-hombre crucificado por los pecados del mundo, ahora ingresaba en el diván psicoanalítico. Lo genuino y claro era en realidad distorsión y oscuridad. Veamos lo que dice Freud acerca de las relaciones existentes entre el odio al padre y la Eucaristía cristiana:

Así, pues, en la doctrina cristiana confiesa la humanidad más claramente que en ninguna otra su culpabilidad emanada del crimen original, puesto que sólo en el sacrificio de un hijo ha hallado expiación suficiente. La reconciliación con el padre es tanto más sólida cuanto que simultáneamente a este sacrificio se proclama la total renunciación a la mujer, causa primera de la rebelión primitiva. Pero aquí se manifiesta una vez más la fatalidad psicológica de la ambivalencia. Con el mismo acto con el que ofrece la máxima expiación posible, alcanza también el hijo el fin de sus deseos contrarios al padre, pues se convierte a su vez en dios al lado del padre, o más bien en sustitución del padre. La religión del hijo sustituye a la religión del padre y como signo de esta sustitución se resucita la antigua comida totémica; esto es, la comunión, en la que la sociedad de los hermanos consume la carne y la sangre del hijo – no ya las del padre –, santificándose de este modo e identificándose con él (Freud, 1948, vol. 2 p. 503).

Lo genuino de la acción está en el sentimiento de culpabilidad que cada uno experimenta ante el odio inconsciente a la figura significativa (padre o madre). Los actos colectivos cooperan con nuestro olvido del odio que ha pasado a ser “inconsciente”. Los movimientos ocultos a la conciencia son los que tienen centralidad en Freud. Lo que considerábamos elevado tiene orígenes indeseables. El desarrollo de la conciencia surge desde energías inconscientes y los móviles iniciales de la conducta es la actividad pulsional que es el instinto cargado de representación. Lo que visualiza el yo con su principio de realidad no es lo que realmente moviliza la conducta. Aquello que la sociedad le enseña al yo es un ritual de expiación de la culpa oculta a la conciencia.

3.2.2. Presupuestos mítico-religiosos de la concepción “hacia arriba” como separación consciente (*logos*) – inconsciente (*pathos*).

El cristianismo tuvo que flexibilizarse para poder expandirse por el territorio que estaba dominado por los romanos. La lengua de entonces era un griego asequible a muchos pueblos que por medio de él podían entenderse: la *koiné*. Era como el inglés en la actualidad. Los seguidores de Jesús, en su mayoría judíos que hablaban arameo se vieron obligados a denominarse “*christianoí*” y a proclamar la palabra o “*kerigma*” a los pueblos griegos y a los judíos de la “*diáspora*” (que habitaban en países contiguos). Fue Pablo quien desarrolló la más elaborada teología en el nuevo idioma. La comunidad de creyentes pasó a ser una “*ekklesia*” jerárquica documentada ya en el Nuevo Testamento con diáconos, presbíteros y obispos [gr. *diakonoí* (1 Timoteo. 3: 8-13), *presbyteroi* (Tito 1: 6-9) y *episkopoi* (1 Timoteo 3: 1-7)]. Werner Jaeger (2005) plantea una enseñanza usada por los primeros cristianos que fue la *paideia* griega. Este nuevo modo de dar a conocer la doctrina implicó una *fusión de horizontes* de comprensión. Por lo tanto,

antes de ingresar en el desarrollo de conceptos en la religión cristiana que soporta variedad de presupuestos del pensamiento contemporáneo, describiremos la concepción antropológica desde la tradición mítico-religiosa griega que tanto ha influido en el pensamiento cristiano.

El ingreso en el pensamiento griego implica también replantear el término *pathos* como opuesto al de *logos*. En este caso la ***lejanía en el tiempo***, que es el criterio de mejor comprensión de textos o realidades cargadas de significado debido a que es posible visualizar su recorrido luego de cambios que no pudieron predecirse desde el tiempo en el cual se realizaron. El *logos* en su acepción de palabra, significado, razón o sentido es un punto de luminosidad provisional en la medida que el *logos* tiene un *pathos* implícito. Padecer, estar limitado por prejuicios es propio de la ***comprensión***. Pensar es interpretar (Gadamer). La lucidez del *logos* sólo cumplirá su función renovadora siempre que sea lúcida dentro de su poca iluminación. La luz tenue de la conciencia debe ser consciente de sus grandes campos de oscuridad. De lo contrario se opera el *hybris* o la desmesura de pretender ser más lúcido o menos lúcido de lo que uno puede ser. Precisamente es la mitología griega y los primeros conceptos de *psyché* los que atenuarán la pretensión de una conciencia que logra verse tal y cual se representa sin ninguna dependencia de la tradición de saberes que en realidad la sostiene.

3.2.3. Concepción antropológica desde la tradición griega

La tradición griega recibe influjo de las antiguas civilizaciones de la India, es el caso de los vedas que designan el alma con el término *manas* (órgano del pensamiento), *asu* (vida) y *atman* (soplo). Según Erwin Rohde (2006), la idea platónica de alma que conocían los griegos fue producto de la aceptación progresiva de los cultos órficos que tuvieron como antecedente las prácticas rituales dionisíacas. Sin embargo Luca

Vanzago (2011) nos remite al investigador sueco Ernst Arbman y su hallazgo que aportan al tema. En el lenguaje indoeuropeo existen dos términos de alma que al unificarse en un solo vocablo dotaron de polisemia al concepto del *psyché* griego. Nos refiere entonces el alma entendida como *principio vital de un cuerpo* o como un *principio autónomo* que, por lo tanto, es distinto que el cuerpo. Según Vanzago, el vocablo *psyché* puede estar asociado a la noción de “alma libre” representándose de este modo la unidad personal indivisible. Para las posibilidades de esta *psyché* en Homero se reservan los términos de *thymos*, *nous* y *menos* que caracterizan la dimensión vital y sensitiva del sujeto en sentido amplio que va desde sensaciones corporales hasta sentimientos de duda o asombro.

Las primeras referencias al descenso aparecen en Homero que da cuenta de una *psyché* que abandona el cuerpo y parte hacia el Hades, lugar de los muertos, aunque no queda precisado el destino de aquella alma. La concepción griega del alma propone a esta como el aspecto que más se relaciona con la persona, teniendo en cuenta que alma sin conexión con la fuerza vital del soma queda en categoría de sombra o simulacro que puede regresar para atormentar a los vivos. Tenemos entonces una idea de cuerpo que permite la realización del alma. El cuerpo no tenía el significado de enemigo del alma que se gestó en diversas concepciones cristianas. Sin embargo, si se retira la *psyché* el cuerpo ya no puede vivir. Durante un desmayo la *psyché* se ha retirado para volver. *Psyché* representa sobre todo al individuo cuando ya ha dejado el cuerpo que murió. Se reconoce entonces una relación cuerpo alma más o menos equilibrada en donde lo que finalmente perdura es aquello que se puede elevar o descender más allá de la vida en el soma. Luca Vanzago (2011) defiende la postura de Jean Pierre Vernant según la cual ya

no es posible defender la postura tradicional de una psique entendida como energía vital solamente sino como aquello que subsiste después de la muerte.

Esta concepción del alma se irá sofisticando cada vez más en Heráclito, Sócrates, Platón y Aristóteles. Lo mismo ocurrirá con otros desarrollos luego de Aristóteles en el epicureísmo, el estoicismo y en el neoplatonismo. La idea tripartita de *soma*, *thymós* y *noús* de Platón tendrá una sofisticación en el alma vegetativa, sensitiva e intelectual de Aristóteles que permite reconocer el hylemorfismo que sostiene su teoría. Esta concepción tripartita es la que ha dominado el panorama de la psicología del siglo XX cuando define en términos generales que el humano es un ser bio-psico-social a partir de ideologías de la consciencia en donde la estructura superior es el pensamiento y la voluntad que domina la subestructura afectiva y vital como veremos en el desarrollo de la psicología fenomenológica de los “estratos” y en las concepciones de la psicología humanística de habla germana e inglesa. La ideología platónica también ha tenido mucha receptividad en la concepción de la realidad vista a partir del conocimiento del sentido común. El dualismo entre un alma y un cuerpo reforzada por el dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa* son parte frecuente del lenguaje cotidiano en la actualidad.

A través de Nietzsche en su obra *El nacimiento de la tragedia* (2012), encontramos que el mito de los dioses Apolo y Dionisios puede dar cuenta de los presupuestos sobre los cuales se ha cimentado el pensamiento moderno: Apolo encarna el conocimiento artístico que representa la realidad en función de lo bello y sublime que nos libera. Dionisios es la expresión del dolor del mundo, realidad cruda y salvaje. La representación divina de Apolo y Dionisios significa la contraposición entre el conocimiento artístico (lo elevado) y el conocimiento del sentido común (lo

inframundano). En oposición a lo que plantea Nietzsche, Apolo tenía características menos “elevadas” de lo que supone. Sin embargo, teniendo en cuenta la concepción de la locura en la concepción mitológica griega la situación de oposición entre los Apolo y Dionisios queda debilitada por la locura que los dos representan, hecho que respaldaría, desde la perspectiva mitológica, que la lucidez de la razón es limitada frente a la presencia de la inconsciencia:

Los griegos han hablado a menudo de la locura y esta ocupa un lugar importante en sus creencias y prácticas religiosas. Hay locuras causadas por los dioses como castigo por una falta y hay locuras cuya causa es puramente natural. Pero existen también locuras provocadas por los dioses para curar locuras nefastas. Una especie de homeopatía, en suma (Motte, en Ries, tomo 3, 1997, pp. 244-245).

André Motte, resalta el hecho que un filósofo como Platón en su “Elogio de la locura” se atreva a decir que la locura era el mayor beneficio que los dioses conceden a los hombres. Platón señala tres tipos de delirio (gr. *manía* = locura), de carácter religioso: El delirio poético que es don de las musas, el delirio teléstico (ritos de iniciación y purificación) patrocinado por Dionisios y finalmente el delirio mántico (arte adivinatoria) auspiciado por Apolo. Era precisamente este último dios al que Nietzsche proclama como el aspecto sublime del conocimiento: “Era Apolo, sin embargo quien llenaba a la pitia de entusiasmo, y la dejaba “embarazada” con su palabra gracias a su potencia pneumática” (André Motte, en Ries, 1997, p. 246).

Es relevante para esta tesis el reconocimiento de la mitología griega. La locura de Apolo es ya un indicador de que la separación forzada, por parte de Nietzsche, acerca de interpretar al dios Apolo como el señor de las artes, al dios luminoso o del esplendor solar. La etimología del nombre de este dios no es acorde con la intención de verlo como ser de luz. Apolo significa “*aquél que destruye totalmente*”. Es un dios que es representado con arco y flecha, símbolo de su capacidad de matar con violencia

diferida. Giorgio Colli (2010) plantea una revisión de la interpretación que realiza Nietzsche acerca de la relación antitética del impulso dionisiaco y apolíneo:

Los estudios más recientes sobre la religión griega han revelado el origen asiático y nórdico del culto a Apolo. Con esto aparece una nueva relación entre Apolo y la sabiduría. Un pasaje de Aristóteles nos informa de que Pitágoras – un sabio precisamente – fue llamado por la escuela de Crotona Apolo Hiperbóreo. Los hiperbóreos eran, para los griegos, un pueblo fabuloso del extremo norte. De eso parece provenir el carácter místico, extático, de Apolo, que se manifiesta en la exaltación de la Pitia, en las palabras delirantes del oráculo delfico. En las llanuras nórdicas del Asia Central existen testimonios de una larga persistencia del chamanismo, de una técnica particular de éxtasis. Los chamanes llegan a alcanzar una exaltación mística, una condición extática, en la que están en condiciones de realizar curaciones milagrosas, de ver el porvenir y de pronunciar profecías (Colli, 2010, pp. 19-20).

El estudioso de la tradición griega encuentra la conexión entre *adivinación* (mántica) y locura (manía). Afirma que fue Platón en *El Fedro* quien hace un recuento de los tipos de locura: una manía profética relacionada con la manía profética y una manía misteriosa asociada a la manía erótica. Nuevamente se ven resaltados los aspectos noético-páticos de la psique desde un mismo referente que cumple los mismos requisitos de irracionalidad que la embriaguez dionisiaca. La locura (lo incomprensible) da origen a la sabiduría. La trama de inconsciencia es la conexión entre lo que se presenta como opuesto. Los dos polos (racionalidad e irracionalidad) no está uno sobre otro sino que la racionalidad, en el caso que nos interesa, la conciencia, está construida de una trama que se percibe dionisiaca y apolínea (dual), siendo en realidad la misma: el instinto de conservación que es más que instinto. Lo que se deduce detrás, como elemento articulador es manía que traduzco por estructura incomprensible o trama articuladora inconsciente. Lo noético/pático es la conciencia articulada por la trama que percibimos en parte como instinto de conservación. Giorgio Colli plantea que la concepción de Friedrich Nietzsche debe modificarse y con ello replantea el término “locura”:

Con respecto a esto, un testimonio de la talla de Platón nos sugiere (...), que Apolo y Dionisos tienen una afinidad fundamental, precisamente en el terreno de la “manía”; juntos abarcan completamente la esfera de la locura (...). Digamos, para concluir, que, si bien una investigación de los orígenes de la sabiduría en la Grecia arcaica nos conduce en dirección del oráculo délfico, de la significación compleja del dios Apolo, la “manía” se nos presenta como todavía más primordial, como fondo del fenómeno de la adivinación. La locura es la matriz de la sabiduría (Colli, 2010, pp. 21-22).

La convivencia con aquello que permanece oculto era tan importante que el término “verdad” era descrito como un *ocultamiento*. La verdad se revela o se muestra y es de difícil acceso. Fueron los griegos quienes sentaron las bases de la racionalidad occidental y lo racional está asociado a reflexión y juicio. Sin embargo ellos vivían dentro de una atmósfera de adivinación. Este hecho se pone de relieve por la cantidad de oráculos dispuestos en toda Grecia entre los más conocidos, el oráculo Apolo en Delfos, de Zeus en Dodona o el de Amón en el oasis de Siwa y santuarios como el de Trofonio en Lebadea. Para los griegos la adivinación estaba asociada con la locura sagrada que otorga el dios al profeta para que las comunique a los demás por medio del trance. Con ello queda patente que la autopercepción del griego era la conciencia de su dependencia a la suerte, entendida esta como las condiciones que permiten la felicidad o la desgracia.

La trama oculta en la cual los griegos proyectan divinidades antropomórficas puede ser bien expresada por metáforas de oscuridad. Todo el desarrollo del pensamiento vuelve a esta fuente cuya puerta está representada en el pensamiento mítico religioso. No agrada al hombre moderno volver a esta fuente porque le incomoda reconocer su dependencia y su incapacidad de enfrentar la realidad con su “*sola scientia*”. La suerte ha sido reducida a categoría de superstición. Se esconde con ello el gran temor en forma de incomodidad y rechazo del recurso que siempre ha necesitado para reconfigurar su propia historia. Friedrich Nietzsche presenta con ingenio como se percibe el hombre

contemporáneo y se recubre de sin razón, además con halo profético, para dar a conocer que ya no hay ideas absolutas:

¿No habéis oído de aquél hombre loco que una luminosa mañana encendió un farol, corrió al mercado y se puso a gritar innecesariamente: “¿Estoy buscando a Dios!”? Justo allí se habían juntado muchos de los que no creían en Dios, por lo que levantó grandes carcajadas. ¿Acaso te has extraviado?, dijo uno. ¿Se ha perdido como un niño?, dijo otro. ¿O es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embargado? ¿Habrà emigrado?: Así gritaban y se reían todos a la vez. El hombre loco se puso de un salto en medio de ellos y los taladró con sus miradas. ¿“A dónde se ha marchado Dios”?, exclamó, “¡os lo voy a decir! Lo hemos matado, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido bebernòs el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos soltado la cadena que unía esta Tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita? ¿No notamos el hálito del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche y más y más noche? ¿No es necesario encender los faroles por la mañana? (Nietzsche, 2011, p. 185).

Detrás de la sentencia del filósofo acerca de la muerte de Dios, se está adoptando la misma apariencia de un hombre religioso que profetiza. La muerte de los absolutos está representada en la muerte de la divinidad que se percibe única (la única referencia). Este sujeto está haciendo una locura al salir con su lámpara encendida en pleno día. Locura que es en realidad la mejor manera de expresar la fuente de la racionalidad. Hay apariencia de luz pero estamos en penumbra y es necesario advertirlo. Los que inicialmente se ríen del hombre loco sólo escuchan sin replicar. Lo divino y la locura se vuelven a presentar para anunciar en este caso un nuevo modo de pensar sin Dios. La apariencia de la fuente sigue siendo la mitología y la religión, justo aquellas que hoy son tenidas como de fondo irracional.

La metáfora de la nocturnidad acompañará todo inicio de lo humano en la filosofía griega. Incluso se puede expresar la superioridad de la trama oscura sobre los dioses en tanto está en el inicio de todo. Aristóteles coloca la noche cerca de la primera

generación de dioses, equiparándola a Urano, Caos y Océano (Grupo Tempe, 2008). De la misma fuente sabemos que en las cosmogonías órficas también aparece la noche primordial en textos como el siguiente: *“La teología atribuida a Orfeo por el Peripatético Eudemo guardó silencio sobre todo lo inteligible, mas estableció el comienzo a partir de la Noche”* (Damascio, Sobre los principios) y Heráclito de Éfeso en su fragmento 77 dirá: *“Dios es día-noche, invierno-verano, guerra paz, hartura-hambre”* (Op. cit, 2008). La nocturnidad que genera todo es una fuente de sentido que no presenta una lógica sino que se manifiesta a través de imágenes asociadas a lo incomprensible que es lo más próximo al lenguaje psicológico cuando se habla de “inconsciente” ya sea “reprimido” (Freud) o “colectivo” (Jung). Los griegos vieron la inconsciencia generadora en sentido completo y omnipresente, más allá de lo psicológico. Los dioses y los hombres surgen de la trama inconsciente. Los dioses se cuidan de ella:

[Habla el sueño] Y Zeus me habría hecho invisible, hundido en el ponto lejos del éter, de no haberme salvado la Noche, que rinde a dioses y a hombres. A ella me acogí fugitivo, y él, a pesar de su ira, se contuvo por respeto, para no hacer nada que desagradara a la veloz Noche (Homero, *Ilíada* XIV 258-261. Grupo Tempe, 2008, p.19).

La antropología griega estaba enmarcada dentro de la atmósfera mitológica en donde el habitáculo referencial de todo era la Noche y la manifestación de lo divino era lo impredecible o la acción desproporcionada e ilógica. El hombre estaba a merced de su suerte y ello implica una trama ciega, inmóvil detrás de los actos humanos, creando condiciones para su fortuna. El griego debía entonces consultar al oráculo para obtener información de aquella trama en la cual proyectaba divinidades. Los dioses eran el mejor símbolo para expresar aquello que linda entre lo eterno y el tiempo. Una característica de los dioses que representaron los griegos era su carácter humano. Eran

dioses que tenían deseos, disimulo y desacuerdo entre ellos. Podían enfadarse, volverse locos e incluso dejar de existir. El poder y la autoridad de un dios no podían ser retadas por un mortal como Sísifo en su intento. El castigo era despiadado. Pero al mismo tiempo eran dioses con deseos carnales y cuidadosos de no alterar a otros dioses más poderosos. La trama se rebela sosteniendo las dos características clave de la situación humana: el *nomos* que ordena en la sociedad (deber) y en el individuo (privacidad) así como la *physis* que es condición de posibilidad para hacer cualquier cosa.

Sin embargo no se trata de dioses versus humanos sino de un mundo de dioses humanoides. Cada pueblo proyecta en su mitología sus propias estructuras de lenguaje, su propio modo de construir la realidad. Los fundadores del pensamiento occidental tuvieron una forma nueva de representar la deidad: como símbolos que unifican la doble dimensión de la *totalidad indivisible* (*olón*). Lo que, desde un aspecto del intelecto se puede cuestionar como irreal por ser ajeno a los sentidos, es interiorizado de modo diferente desde una proyección de la deidad no sólo antropomórfica sino por la capacidad de contener en ellos todo: Son superiores a la fuerza humana y al mismo tiempo tienen debilidades humanas. Los símbolos que representan la fuerza de lo incomprensible son divinas (anteriores y posteriores a los hombres) pero al mismo tiempo naturales en el sentido de *physis*. Tienen un carácter interesante en cuanto que son indiferentes a lo que ocurre con los mortales. Esta sería la línea que los humanos interpretan como ilógica para sus intereses. La trama oculta está sosteniendo *inmóvil* (indiferente) toda *apariencia* (movimiento).

Si la actividad humana se guía por las apariencias de modo necesario estará expuesta a topar con la inmovilidad de la trama ocasionando una reversión que el humano interpreta ilógica. Los dioses que simbolizan esta trama se muestran indiferentes ante ciertas injusticias humanas y contemplan impasibles el teatro de la

humanidad. En sentido psicológico-proyectivo es fácil apreciar como el griego no se visualiza con las manos en el timón de la realidad como el hombre moderno con toda su cientificidad. El griego mientras más afecto a la búsqueda del equilibrio y la acción racional, estaba convencido de que los dioses lo podían favorecer o desfavorecer. No se presentaba como quien lo comprendía todo sino como quien está a merced de algo superior que no comprende. En una sociedad que ensalza la prudencia y la virtud no faltaba quien visitara al adivino para tener noticia de lo que ocurrirá. Otro dato interesante es que se daba más importancia a lo colectivo que a lo individual. Esta es otra referencia interesante a considerar para la comprensión de la conciencia más como un lugar de intercambio y de relación que como una entidad que llevamos dentro.

La conciencia sería un encuentro de inconsciencias si entendemos por inconsciencia el encuentro en cada individuo de *physis* y *nomos*. La única posibilidad de un yo o una voluntad consciente es que cada *nomos* introyectado en fisiología dé como resultado una supra conciencia o *súper yo* creado por todos en relación. El sujeto sólo se realiza en la comunidad, es más, se constituye en colectividad. La ética es la participación de los individuos. La conciencia es el entramado de relaciones que se gesta del encuentro conjunto de individuos. Cada uno tiene la percepción de la unidad indivisible como un yo (realidad propia y diferenciada) en relación a un no-yo (negación de la realidad propia). La relación está oculta haciendo posible la dialéctica yo / no-yo. La relación es el sí mismo que no se puede ver pero que constituye un tercer elemento en el sentido de Derrida (2012). Este es el significado de la noche y de la incertidumbre que hoy denominaríamos “opacidad de la conciencia”.

Otro sentido de la trama es que se trata de un aspecto incomprensible desde que es una estructura que soporta la vida en relación y que por tanto lo relaciona todo. Lo que denominamos instinto de conservación es más amplio de lo que en el lenguaje

psicológico tradicional se entiende como tal. No se trata de un instinto de conservación individual, ese es un aspecto de tal movilización. El instinto de conservación se sofisticó en forma de lenguaje. Hablamos para sobrevivir (para manifestar y para ocultar). El intelecto es la expresión máxima del instinto de conservación y el intelecto se teje a través de la herencia cultural. Aprendemos a hablar y el habla se instruye en una atmósfera de protección física y psicológica. El instinto de conservación individual en su doble vertiente configura el espacio relacional que denominamos “sí mismo”, yo o conciencia.

Los griegos tenían más herramientas para acceder a lo que en occidente ha sido una interpretación limitada de la conciencia como un foco luminoso que tiende a iluminarse más. La conciencia tiene claroscuros y esta idea nos viene desde Freud quien descubrió deseo libidinal infantil y diversas formas de perversión. Desde una mirada hermenéutica es oportuno señalar que el fenómeno tiene modos de interpretación diferente en la perspectiva del tiempo. Tenemos la posibilidad de realizar un giro interpretativo que va ampliando nuestro campo de comprensión sobre un hecho. El hecho de que siempre haya otra posibilidad de interpretar el mismo hecho es ya una forma de conciencia histórica que a fin de cuentas reconocimiento del límite de nuestra comprensión de nuestra realidad. Esta es la expresión gadameriana (que está presente desde Nietzsche en la filosofía) acerca de la relatividad de la comprensión. Este hecho acompaña la tesis de la opacidad de la conciencia, que, en tanto opaca, siempre está en búsqueda no sin autoengaños de los que no puede librarse cada vez que está convencida.

3.2.4. Concepción antropológica desde la tradición judeo-cristiana

La teología judía es finalista en el sentido que, a diferencia de los griegos, tiene una concepción de lo divino como una presencia que acompaña a su pueblo al que ha prometido liberación individual de la muerte y de sus enemigos, en este caso, de los

egipcios. Para lograr este fin liberador, Yahvé promete una tierra nueva para los hijos de Israel. La situación del alma es semejante en tanto ella aspira a la unidad con Dios que le promete salvación, en el sentido de supervivencia, después de la muerte. Para la concepción judía lo mismo que para la cristiana hay una finalidad de la historia que es Dios. El hombre es entendido como creación divina en prueba. Sus actos lo pueden condenar o salvar. La antropología del Antiguo Testamento nos habla acerca de un hombre como ser personal. Desde la perspectiva óptica él es unidad de *basár* (cuerpo vivo y corruptible) que tiene vida por medio del *néphes* (principio mortal de vida o vida en tanto sólo se realiza ligada a un *basár*) cuyo soporte es el *ruah* (el espíritu inmortal como soplo divino).

Es importante que tengamos en cuenta aquello que los griegos entenderían por *néphes*. Pensarían en una *psyché* subsistente luego de la muerte. Los judíos no tenían esa distinción en sentido de oposición cuerpo y alma sino la idea de íntima unidad de la carne, la sangre y el espíritu o soplo de Yahvé que los sostenía vivos. Luego de la muerte, el cuerpo se corrompe en el sepulcro, el alma debilitada (sin el *ruah*) desciende al *sheol*, solitario abismo (Proverbios 23: 14) sin retorno; lugar del cual sólo puede ser liberada por Dios (Sabiduría 16: 13). Yahvé es quien tiene el poder de levantar las almas de los justos que yacen en el *sheol* junto a los malvados. Sin embargo hay que precisar que el sentido originario de *psyché* era igualmente como el sentido etimológico del *néphes* y del *ruah* hebreo: soplo, aliento vital (Pozo, 1981). El lenguaje hebreo es elocuente en su concepción del estado de las almas arriba y abajo. El rey de Babilonia que en sus sed de grandeza decía: “Subiré a las alturas del nublado, me asemejaré al Altísimo” (Isaías 14: 14). Acto seguido el profeta relata la verdadera situación del rey: “¡Ya!: al Seol has sido precipitado a lo más hondo del pozo” (v.15).

La antropología del Nuevo Testamento nos queda clara desde una frase de Cristo: “Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehena” (Mateo 10: 28). El lugar de la perdición o del tormento queda asociado al lugar de los muertos. Se establece una diferenciación entre lugar de justos e injustos. Los injustos serán puestos en situación de sufrimiento. Se ve que en el lenguaje de Cristo cuerpo y alma van unidos. En San Pablo esta figura queda en apariencia helenizada: “... que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo se conserve sin mancha...” (1 Tesalonicenses 5: 23). Los exégetas de la biblia plantean opiniones diversas acerca de estas palabras de San Pablo acerca de la estructura psíquica. Pablo usa un lenguaje griego pero su interpretación se mantiene dentro de su creencia hebrea. No entiende un dualismo alma-cuerpo sino en sentido monista. Los judíos hablaban de “alma” y de “cuerpo” pero no en el sentido griego de alma extraña y aprisionada en el cuerpo como en el sentido platónico (Leal, 1965). Lo mismo parece ocurrir con el término *espíritu (pneuma)* que aquí tiene el sentido de fuerzas superiores y alma (*psyché*) significa fuerzas inferiores. Esta interpretación queda justificada por el hecho de que San Pablo pida que ese *pneuma* también se conserve limpio y santo. Tiene por tanto un significado de un elemento constitutivo de su ser natural y no de hálito divino. Esta idea se refuerza aún más cuando San Pablo menciona en 1 Corintios 15: 44 un doble acento del *cuerpo psíquico* y del *cuerpo espiritual* para señalar dimensiones del alma.

En la antropología cristiana la concepción judía de un alma-carne como unidad y soplo divino que vuelve a Dios ya no deja el alma en un *Seol* adormitada sino que recobra su verdadera dimensión a la luz de la “resurrección” (restablecimiento, dejar la postración, levantarse) donde, al final de los tiempos, recobrará su cuerpo glorificado. A

diferencia de la concepción judía el alma adquiere autonomía y conexión con lo divino por medio del espíritu que no es algo añadido al alma sino una dimensión “superior” del alma. Entonces hablamos de alma espiritual, lo que conecta con la divinidad (el Altísimo). El lenguaje griego por medio de la *paideia* (Jaeger, 2005) otorga nuevas posibilidades de expresión al cristianismo que con Platón y Aristóteles reconfiguró su idea de alma espiritual encarnada. Lo espiritual es la dimensión *noética* del pensamiento y el alma es la dimensión intelectivo-afectiva y tendencial en donde se realiza corporalmente el sujeto. La historia del pensamiento cristiano dará numerosos ejemplos acerca de cómo el alma espiritual se interpreta atrapada en un cuerpo despreciable (inferior).

La situación de inferioridad queda en evidencia en la concepción del castigo eterno de los cristianos. Desde el punto de vista del conocimiento místico religioso se alcanza la *salud* (lat. *salus*: asociado a salvación) del alma en la proximidad de lo divino, el alejamiento de la luz es tormento o como lo expresa el Evangelio cristiano: “Así sucederá al fin del mundo: saldrán los ángeles, separarán a los malos de entre los justos y los echarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes” (Mateo 13: 49ss). El cristianismo también utiliza imágenes del castigo asociado a bestias o insectos que se arrastran por el suelo (inferior). Jesús dice: “¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo vais a escapar de la condenación de la gehenna?” (Mateo 23: 33). La *gehenna* es el “horno de fuego” en “... donde su gusano no muere y el fuego no se apaga” (Marcos 9: 48). El “infierno” (lat. *Inferos*: inferior) es interpretado como lugar de castigo en donde reina un ángel disfrazado de luz (2 de Corintios 11: 14) que es en realidad el enemigo de la luz. Lo que está abajo es desagradable respecto a lo que habita en los cielos. Inferioridad, mal y oscuridad van de la mano.

Estas ideas invitan a pensar en el origen de la autocomprensión ontológica a partir de relaciones de inferioridad de los niños con sus figuras significativas (padre, madre o sustitutos) que prefiguran la idea actual de una conciencia lúcida del mundo adulto (Adler).

3.2.5. Representaciones de la personalidad “hacia arriba” y la conciencia como lucidez del constructo psíquico

Las representaciones de la personalidad son textos de análisis en la medida que son objetos cargados de significado. Reciben por tanto diversas atribuciones en contextos cambiantes. De tal forma que nos pueden brindar una lectura acerca de cómo se fue construyendo la idea de la conciencia. Las referencias más claras nos vienen de la psicología freudiana y que refleja a su vez la otra cara de la moneda respecto al sentido común: la conciencia es sólo un aspecto de la realidad psíquica que está mediando entre dos mundos, uno apolíneo y aparente como el que exige el *súper yo* y otro real e individualista como el dionisiaco *ello* que está embriagado de placer. La tectónica de la personalidad muestra su permanente recomposición a través de estructuras apolíneas que grafican el equilibrio de fuerzas sin entregar los créditos al dios de la embriaguez y la irracionalidad.

La psicología de la personalidad es una ciencia incipiente que presenta cómo es que se fueron desarrollando las diversas tesis que representaron la psique. Cada teoría pertenece a una posición filosófica y una concepción antropológica. Las más gráficas son las psicodinámicas y las que surgen de ellas y que pertenecen al movimiento humanístico. El conductismo evita representaciones y es desde el cognitivismo que concibe modelos internos desde donde es más seguro establecer comparaciones. Sin embargo hay teorías de la personalidad que tienen mayores posibilidades de análisis por su claridad arquitectónica.

Todo teórico de la personalidad es consciente de la situación provisional de sus concepciones de la psique y también de los peligros que involucra reducir a nivel gráfico un fenómeno complejo y dinámico. Sin embargo ocurre similar con el lenguaje. Siempre que conceptualizamos estamos aproximándonos y los conceptos son sólo formas en que nos apoderamos del fenómeno en la medida que lo podemos representar. Una arquitectura de la personalidad puede guardar dentro de sí diversos significados que se abren a la interpretación y ellas muestran un recorrido que suele ser vertical, de abajo hacia arriba. Contados son los casos en la psicología fenomenológica en que la estructura es horizontal como es el caso de William Stern.

Con la intención de obtener mayor profundidad en el análisis hermenéutico he dirigido mi interés en tectónicas representativas como la que contiene la explicación más desconcertante para su tiempo. El psicoanálisis brinda abundantes datos para la comprensión de la conciencia desde que trabaja con el referente opuesto que Freud denominó el inconsciente. La instancia “inferior” de la personalidad es aún más comprensible si consideramos la tópica tripartita de consciente, preconscious e inconsciente. Incluso Freud usó por algún tiempo el término “subconscious” antes de convencerse de usar el que finalmente usó para designar el “sector” al cual no se puede acceder. Los fenomenólogos de la personalidad como Philipp Lersch y Erick Rothaker integraron la arquitectura freudiana a teorías filosóficas de grande influjo platónico, aristotélico y judeocristiano. Se basaron en autores como Max Scheler, Ludwig Klages y Nicolai Hartmann. La tesis de estos teóricos de la personalidad, sin embargo, no coincidía en varios sentidos con la tesis freudiana que se mantenía cautelosa dentro del mecanicismo de la física de su tiempo. Los personalistas en mención concibieron el yo consciente como un centro luminoso con mayor poder de autonomía que el yo freudiano y su interpretación biologicista de la conciencia.

Philipp Lersch fue quien más influencia tuvo en la descripción de la vida psíquica luego de la postguerra. Su estructura de la personalidad fue la base para construcciones más simples como la de Abraham Maslow que mantuvo la idea una pirámide y que se convirtió en la tesis modélica de la personalidad de mayor aceptación por su planteamiento lógico y optimista de la autorrealización en la cumbre de tal pirámide. La estructura que se convierte en aporte para la tesis es la construcción multidimensional de Viktor Frankl que mantiene la estructura similar pero desde una tesis fenomenológica-existencial realiza un paso en la comprensión de lo espiritual como apertura fuera de la misma estructura. Finalmente volvemos a la tradición psicodinámica de influencia conductual y neo-adleriana que está representada por la estructura triple de la personalidad de Eric Berne. La estructura tripartita del yo es, a mi juicio, la más simple de todas las tectónicas pero, al mismo tiempo, la que mejor sintetiza la bioculturalidad. Además la estructura de Berne ofrece un mejor panorama evolutivo en lo que Berne denomina Análisis estructural de 2do. Orden que será de mucha utilidad cuando se realice la reinterpretación de la configuración de la conciencia.

Las tesis mencionadas deben estar presentes en el análisis porque recogen la tradición de la personalidad que describe el trayecto de la conciencia en sectores distintos de una misma idea del todo que es la personalidad. El cambio de localización de la conciencia tiene implicancias en la concepción antropológica y da cuenta de los prejuicios que hasta hoy mantenemos respecto a la construcción de la individualidad. Debido a la creencia de una conciencia en camino de ser más lúcida puede ser un error porque la conciencia para ser tal necesita no ser demasiado consciente. La hiperconciencia es tan dañina como la pobre hipoconciencia. La racionalidad se sostiene sobre la base de procesos espontáneos que desembocan en una vida creyente en el sentido de capacidad de riesgo sin mayor preocupación. La religión entendida en su sentido más profundo es una forma de llevar la conciencia a un punto de descuido y confianza que le otorgan felicidad. La conciencia que es

demasiado consciente deja de vivenciar placentemente el mundo. El acto reflexivo, por ejemplo el de la filosofía equivale a una ballena que sube a la superficie para respirar y luego retoma su hábitat bajo el agua. Es necesario buscar razones y por momentos aguar la fiesta. Pero eso es necesario para volver al placer de vivir.

Desde la tradición aristotélica descubrimos formas de interpretar un estado de bienestar ligado más al sentido común (*eudaimonía*) y al reconocimiento social en la virtud (estoicismo) que se aproxima también al cristianismo con su concepción (metafísica) más cercana al platonismo en la representación del alma que prevalece sobre el cuerpo físico. Desde la tradición materialista-hedonista el estado de gratificación está más ligado a los placeres sensuales medidos pero que afirmaban la autonomía respecto a cualquier intervención de la opinión ajena.

Es importante afirmar que el dominio político de orientación cristiano-romana posterior al auge de la filosofía cismundana apartó de su enseñanza la filosofía materialista-hedonista porque esta naturalmente afirmaba cierta insumisión y apego a los goces del cuerpo yendo en oposición a sus enseñanzas más bien platónicas.

Platón mismo ya hacía cierto llamado de atención a sus lectores desde el momento en que se niega a mencionar a Demócrito en sus escritos dando a conocer su rechazo a este modo de hacer filosofía. Ya desde Demócrito reconocemos un estilo de vida con desapego de lo material ya que propone un materialismo dentro de un contexto distinto a como lo entendemos desde el sentido común en la actualidad. Se trata de un materialismo griego que se opone a las banalidades de la vida y a la opulencia incluso a nivel retórico. Se trata de una medida que ambiciona la claridad, la sencillez y la afirmación del cuerpo físico. El resultado es un sujeto que viaja para comprender el mundo y que básicamente se ríe.

Con la aparición del cristianismo empieza un monopolio del saber filosófico en donde el platonismo es la filosofía a seguir. El pensamiento medieval se encargará de encumbrar a Aristóteles e interpretar negativamente el materialismo y la afirmación del cuerpo con su placer. En todo caso lo afirmará en el sentido escatológico como instrumento del alma espiritual que debe mortificarse para lograr la pureza. La filosofía con metafísica será entonces por muchos siglos abanderada y custodiada por la teología romano-católica hasta la aparición de Lutero quien llega a decir que la razón es una “puta”, refiriéndose a la filosofía imperante hasta entonces. Esta separación marcada de dos filosofías que convivieron en Grecia y Roma antiguas crea la falsa percepción de que la filosofía marginal cismundana es la pirrónica y la hedonista de tradición materialista en un sentido distinto al que se le conoce actualmente.

3.3. Aparecer del doble imperativo de la conciencia

La hermenéutica otorga vías de acceso a fenómenos que ocultan su sentido profundo en el pasado (genealogía) y que facilitan realizar operaciones sobre el objeto (deconstrucción), que es mi objetivo a la hora de analizar la forma en que se ha comprendido la conciencia dentro de cada estructura de la personalidad. Cabe señalar que la psicología teórica (de la personalidad) se maneja sobre este esquema de la doble normatividad pero lo hace con términos que la ocultan al interés del psicólogo. La temática de la doble normatividad queda reducida a una pregunta epistemológica acerca de si el hombre es biológico o cultural. En la actualidad esta pregunta se interpreta de diferente forma porque el auge de las ciencias neurológicas cada vez da mayor evidencia de la fuerte carga de genética que hay en el comportamiento. Las teorías emergentistas realizan una fructífera labor, sobre todo, de evitar la radicalización de ser biológicos o culturales. Incluso podemos llegar a la tranquila conclusión de que somos

hechura de dos dimensiones de realidad (biocultural o psicoespiritual) dándole a una el carácter de primaria (biología) y a la otra de secundaria (cultura) pero sin descartar la fuerza que las dos operan sobre el sujeto indivisible.

La mirada hermenéutica ofrece una opción de análisis, en este caso arqueológico que sirve de herramienta conectiva entre el discurso psicológico con el mitológico a través de la filosofía. El advenimiento de la conciencia histórica (Gadamer) implica un reconocimiento de que la autocomprensión no está separada de la pre-comprensión. Somos más inconscientes de lo que suponemos y somos conscientes de ello y sabemos que sabemos menos de lo que suponemos. La hermenéutica filosófica contempla este hecho crucial para mi investigación acerca de la estructura de la conciencia a través del diseño de la personalidad. Hay una tradición que opera sobre nuestra comprensión que no sólo impide una adecuada comprensión de la conciencia sino de sus implicancias en la idea de salud mental. Para Hans Gadamer fue importante servirse de algunas ideas de la antropología cultural para hablar del juego como forma idónea de comprender el modo en que comprendemos el mundo. En el caso que nos convoca, la tesis no sólo quiere reconocer un doble camino de la conciencia (biocultural) sino ponerse de acuerdo con respecto al hecho de que esta conciencia no está construida por naturaleza y cultura sino que la naturaleza humana es bio-cultura.

Con esto estoy afirmando que la cultura no es el único lugar de normatividad sino que la biología en tanto es memoria genética constituye un imperativo de vivir de modo individual. Este imperativo es tan poderoso como el imperativo de convivencia de tal forma que el yo no constituye algo que va en medio sino que *es* la relación tensiva entre los mandatos bioculturales. Cuando interpretamos que el mandato de la biología es ciego a diferencia del mandato cultural, debido al prejuicio de que la conciencia es lúcida, no estamos tomando en cuenta que la norma cultural se esconde tras la forma de

roles sociales y del lenguaje ¿Qué más inconsciente que aquello que nos permite darnos cuenta de la diferencia de todas las cosas? El lenguaje, que nos permite pensar y crear libremente es tan protagónico y familiar que no lo vemos en su origen: la imposición. Pero no se trata de imposiciones irracionales: La vida *permite* la racionalidad y la racionalidad *necesita* vivir. Se han invertido las funciones. Pensamos que se trata de dos cosas que se unen dentro de nosotros. En realidad es el yo una trama de dos fuerzas inconscientes.

Ahora bien, estas dos fuerzas se perciben como diferentes en su proveniencia. Pero hemos dejado en claro que una no puede ser sin la otra. La irracionalidad y la racionalidad no constituyen dos fuerzas separadas sino que son como las hebras que conforman una cuerda. La cuerda es una y el material es el mismo. Eso permite la permanencia. La razón no podría darse cuenta de nada si no hubiera distorsión y *ocultamiento (aletheia)*. Las fuerzas primitivas que afirman lo individual en nosotros como un *temperare*, afirman a su vez lo anónimo en nosotros. Las fuerzas que afirman la relación con otros a través de normas culturales y roles realizan la operación inversa: por medio de los demás nos autoafirman como un *charáκτηr*. Con estas ideas estamos afirmando que la persona es unidad indivisible y la indivisibilidad del sujeto (sí mismo) ha quedado en tela de juicio al momento de ver su comportamiento. La estructura de la personalidad se percibe divisa en forma de cogniciones y afecciones. Lo mismo ocurre en el plano social. Persona en griego es *prosopón* (máscara).

La arquitectura de la conciencia es de un entramado inconsciente que se revela como doble imperativo (vive/convive) y, al realizar el reconocimiento del contenido de los imperativos reconocemos que no son diferentes. La diferencia que está inscrita en la preposición “con” sólo está indicando que la vida se realiza con otras vidas o a través de ellas. La cultura (cultivo) no está en oposición con la biología. Se trata del mismo

imperativo que adopta formas diferentes en función de los contextos que fueron condición de posibilidad para nuevos programas de respuesta que procuran el mantenimiento de la vida. Desde la grabación de cada programa el ser humano ha operado una especie de manipulación sobre sí mismo que le permite capacidad de salir a flote para repostar (biología) mientras bucea en un mundo de valoraciones (cultura). La mayoría de instalaciones culturales son lugares para reponerse o regenerarse (hospitales, farmacias, comisarías, grifos, restaurantes, parques, tiendas). La cultura está al servicio de la biología junto a la otra.

Si estamos hablando de un mismo mandato por qué pensar que se trata de la naturaleza en su encuentro con lo artificial. El mito de Prometeo tal como está siendo interpretado puede conducir a error desde el momento en que las artes (lo artificial) son tenidas como una cubierta sobre “lo natural”. El arte representa la realidad evolucionada del humano sin poder reflexionar acerca de lo que muestra. Contiene por tanto la racionalidad y la irracionalidad. El arte estaría expresando justamente lo que me propongo describir en la tesis: que todas las posibilidades de aprendizaje y creación sedan dentro de las posibilidades de una biología predispuesta al aprendizaje y a la flexibilidad. El mandato único no sería una serie de saltos hacia arriba en sentido de cada vez más conciencia sino de círculos que van ensanchando el panorama dentro de la inconsciencia que los constituye. Es como si fuéramos murciélagos cuyo radar denominamos “conciencia”. El radar en este caso modifica la materia del entorno al captarla y la va modificando con el pasar de los años. El murciélago cuando ve algo cree que es así como lo ha modificado mientras lo captaba a distancia. Su cuerpito de murciélago se modificará según las nuevas coordenadas del exterior. Los hijos de estos murciélagos, ya algo modificados, reciben grabaciones de los radares anteriores y quedan sorprendidos por la cantidad de datos que pueden conservar. Pero se dan cuenta

de que los mapas son disímiles y empiezan a sospechar de lo recibido. Cada murciélago dice cosas más o menos diferentes acerca de lo mismo.

La biología y el entorno han sido modificados en favor de la biología misma y en el trayecto de siglos aparecen modificados. El organismo vivo individual ha pasado por diversas transformaciones que a su vez trasforman y/o destruyen la biología del planeta. El sujeto entonces percibe la dualidad que se expresa en lo biológico de él y en lo aprendido en él. Como si hubiera un yo en el medio. Incluso es posible que dentro del lenguaje del sentido común, el yo sea localizable en algunas partes del cuerpo como es frecuente cerca de los ojos (Allport, 1986). Sin embargo no hay datos científicos a los que podamos acudir a la hora de testificar acerca de la localización del sí mismo (Allport, 1986). El “centro” de aquella localidad la podemos encontrar en el lenguaje que señala el inicio del sujeto en los demás (Allport, 1986, Sullivan, 1964). El momento intermedio que se reconoce como el yo es en realidad el lenguaje que es momento intermedio entre laringe y representación de la realidad cultural. La filosofía contemporánea es básicamente hermenéutica y, en tanto lectora de relatos, está centrada en el lenguaje. Debido a esta facilidad es posible identificar momentos iniciales a través de la exploración de términos y expresiones primitivas de los humanos. No es extraño por eso que la hermenéutica se relacione con ciencias que le ayuden a justificar sus ideas principales, tal es el caso de la antropología cultural.

Este tipo de lectura privilegiada la propuso el antropólogo cultural Claude Lévi Strauss (2011) al referirse al tema de las relaciones de parentesco, específicamente al hecho de reconocer que la prohibición del incesto era una práctica universal. Esta prohibición en cuanto tal es norma que pudiera variar o desaparecer en otras latitudes. Sin embargo se mantiene vigente en todas partes. Si es en todos los casos estaríamos hablando de un asunto biológico. Parece que Lévi Strauss está encontrando una pauta

que mostraría la matriz de la indivisibilidad biología/cultura. Esto significa que la percepción de una cultura lúcida y una biología oscura, una conciencia lúcida y un inconsciente oscuro no serían metáforas adecuadas para visualizar la conciencia. No es gratuito que Freud en *Tótem y Tabú* haya encontrado el origen de la civilización en la prohibición del incesto:

Vamos a señalar ahora aquella particularidad del sistema totémico por la que el mismo interesa más especialmente al psicoanalítico. En casi todos aquellos lugares en los que este sistema entra en vigor comporta la ley según la cual *los miembros de un único y mismo tótem no deben entrar en relaciones sexuales y, por tanto, no deben casarse entre sí*. Es ésta la ley de la exogamia, inseparable del sistema totémico (Freud, 1948, vol. 2 p. 420).

Luego comenta:

De este modo resulta que tales salvajes parecen obsesionados por un horror al incesto, horror enlazado a circunstancias particulares que no llegamos a comprender por completo y a consecuencia de las cuales queda reemplazado el parentesco de la sangre por el parentesco totémico. No debemos exagerar, sin embargo, esta oposición entre los dos géneros de parentesco y hemos de tener muy presente de que el incesto real no constituye sino un caso especial de las prohibiciones totémicas (Freud, 1948, vol. 2 p. 422).

La etnología está poniendo en evidencia que hay un origen común en estas “hebras” bioculturales que conforman la soga. Haciendo un recorrido hacia zonas de origen, probablemente encontremos que se trate de un mismo material que se ha percibido separado por el tiempo y el olvido que Freud llama “represión”. Más cercana a la tesis freudiana está la de Georges Bataille (2013) quien encuentra en la sensualidad del misticismo elementos significativos para concebir el erotismo como un momento de encuentro entre el deseo y la norma:

El principio mismo del erotismo aparece de entrada en el punto opuesto a ese horror paradójico. Ese principio está en la plétora de los órganos genitales. En el origen de la crisis lo que hay es un movimiento animal en nosotros. Pero el trance de los órganos no es *libre*. No puede tener curso sin el acuerdo de la voluntad. El trance de los órganos descompone un ordenamiento, un sistema en el cual se apoyan la eficiencia y el prestigio. El ser en verdad se divide, su unidad se quiebra, y ya desde el primer instante de la crisis sexual. En ese momento la vida pletórica de la carne

topa con la resistencia del espíritu. Ni el acuerdo aparente basta; la convulsión de la carne, más allá del consentimiento, exige silencio, pide la ausencia del espíritu. El impulso carnal es singularmente extraño a la vida humana; se desencadena fuera de ella, con la condición de que calle, con la condición de que se ausente. Quien se abandona a ese impulso ya no es humano; ese impulso es, al modo del animal, una ciega violencia que se reduce al desencadenamiento, que goza de ser ciego y de haber olvidado. A la libertad de esta violencia (...), se le opone una prohibición vaga y genérica. Esa prohibición general no ha sido formulada (Bataille, 2013, pp. 111-112).

3.4. Yo tensivo y *dressat* a la luz del enfoque estratificado y analítico transaccional

Teniendo en cuenta el apartado anterior es que nos será más fácil comprender cómo es que los sistemas de la personalidad pueden expresar el modo en que el sí mismo personal está constituido. La tradición psicodinámica ha sido muy potente a la hora de brindarnos una imagen del yo nítida. Como si fuera posible articular mecánicamente la realidad psíquica. El yo lúcido y el ello oculto e irracional. Claridad y oscuridad. La fuerza vital que fluye a través de los seres vivos toma dos caminos. En otros términos la vida se observa a sí misma y para ello se desplaza y se vuelve a encontrar. Surge entonces el aparecer del doble imperativo que constituye el sí mismo indiviso (la psique). La conciencia surge como una tensión de bio-cultura. El yo mismo es tensión permanente que los existencialistas entrevieron con el nombre de libertad. Cada acto humano implica una decisión y cada decisión es un riesgo. El yo decide en función de biología que es gratificada y de normas culturales con roles sociales. Nos realizamos como individuos con los demás. La tensión natural que constituye el encuentro de norma y biología implica saber relacionarse (poder), saber estar uno-con y para los demás. El poder y el placer sin los demás serán sancionados de diverso modo y rigor por el colectivo. Para lograr la destreza del poder con los demás ingresan relaciones importantes que serán claves en la configuración armónica del sí mismo. Una de estas relaciones es el “*dressat*”.

La aparición de la conciencia implicó una falsa percepción de escisión del sí mismo creada en el lenguaje de apropiación perteneciente a una etapa del desarrollo infantil. El yo es por lo tanto es un recurso del lenguaje que está sostenido por la experiencia de agresión de los límites corporales (caídas y golpes) tanto como de la respuesta del entorno como no idéntico que el niño (reconocimiento de la indisponibilidad de los demás). El inicio de la construcción del *sí mismo* se puede ver en la tesis de Gordon W. Allport (1986) acerca del desarrollo del sentido de sí mismo y en varias investigaciones psicológicas acerca del desarrollo infantil como la realizada por Lev Vygotsky y Jean Piaget. Siguiendo la tesis de Allport podemos distinguir un paralelismo con las etapas vitales, ego-individuales y transitivas de Philipp Lersch (1974). Precisamente la faceta de la construcción del ego individual que en Allport es la etapa de cuatro a seis años en donde se dan los contenidos del yo en confrontación con el mundo (extensión de sí mismo e imagen de sí mismo). La aparición de la conciencia se gesta en un entorno disponible desde la perspectiva del niño, disponibilidad que es ficción porque la realidad le enseñará que dicho entorno no siempre corresponderá a sus deseos.

Acerca de la aparición de los programas que conforman el psiquismo en tanto es conciencia funcional, tienen su condición de posibilidad en los entornos antedichos: Cuando nos referimos al *entorno vital*, aludimos al hecho de que los programas que conforman el psiquismo no existen sin el desplazamiento de la biología como actividad básica. Esto significa que cada etapa evolutiva representa un entorno medioambiental que ha favorecido la aparición de nuevas programaciones. Por ejemplo, un animal reptil-anfibio no tiene el mismo entorno vital que un cerdo. Verán su entorno en tonalidades diferentes y necesitarán alimentos diferentes y buscarán reproducirse de modo distinto. Ellos a su vez tendrán entornos vitales parecidos si los comparamos con

los entornos de una mosca o una *periplaneta americana* que tienen entorno vital reducido y donde el modo de sobrevivencia está basado en otro tipo de dispositivos. Lersch (1974) reconoce aquí “valores vitales” (la vida como un bien que es deseable por el hombre). Es el ser humano teleológico (finalista) en tanto aspira a realizarse como biología (finalidad biológica según Erwin Wexberg). Valores: movimiento, placer, voluptuosidad. Podemos ubicar el entorno vital en el ámbito que da prioridad el psicoanálisis freudiano.

Aquello que es posible en el entorno vital es la biología predispuesta a cultura y la biología es obviamente interpretada como soporte del psiquismo. De ahí que se la ubique gráficamente abajo dentro de la totalidad. En la tradición fenomenológica la arquitectura biológica humana “se eleva” desarrollando finalmente la conciencia. Sin embargo la psicología del desarrollo, especialmente la que describe el desarrollo del sentido del sí mismo (Allport, 1986) da pautas para reinterpretar este sentido de elevación más como un desarrollo circular que configura el yo como relaciones de autoafirmación y de diálogo que configuran lo que denominamos “el yo” (sí mismo) y que están descritas en el entorno ficcional que denominaremos entorno disponible. Hay un tercer elemento en la bio-cultura que es precisamente el yo. Por el yo hay cultura y por la cultura es posible el yo de una biología. Biología y cultura dan como resultado un tercer elemento que a su vez las hace posibles. Pero el yo es bio-cultural (*physis* y *technos*). Lo real y lo artificial encuentran soporte en la ficción personal que modifica, por medio del intelecto a la cultura, constituyéndose en una trama que sostiene la biología y la artificialidad. El entorno disponible es el que dará origen al yo que desaparece para dar sostenimiento a todo. Sin el yo (conciencia) no hay nada que concienciar. La realidad se sostiene por relaciones y representaciones y creaciones. El

animal humano en tanto es conciencia está impedido de ver la materia que sostiene todo. Tratándose de una materia que no es algo sólido y medible como se suele entender en el conocimiento del sentido común.

El entorno vital es sólo un aspecto que conviene a la vida instintiva y comportamental (reactividad preprogramada). Esto indica que somos animales en nuestras dimensiones más elementales (reproducción sexual e instinto de conservación). Pero ocurre en el humano que desarrolla biológicamente diferente. Nace como si fuera un animal prematuro sin suficiente pelo y sin los medios instintivos adecuadamente desarrollados como para sobrevivir sin el apoyo de sus progenitores. Es una animal que ha retardado todos sus procesos y que ha recortado la capacidad de alcance de sus sentidos. No se anticipa a un maremoto o no capta realidades por el olfato o el audio como lo hace otro animal no humano. Él tiene un entorno en el cual vive, como los animales en la competencia por la supervivencia, y busca asegurarse también, pero lo hará acompañado del lenguaje complejo que es lenguaje de dominio. Ya no estamos hablando entonces sólo de un *entorno vital* sino además de un *entorno disponible*. Lersch (1974) reconoce aquí “valores de significado” (lo que es beneficioso para uno mismo como existencia diferenciada de otra). El humano aspira a realizarse como ego individual frente a los demás (finalidad biológica y personal según Erwin Wexberg) que implica el desarrollo *todavía incipiente* de la finalidad racional y de la finalidad social): Valores: la propia vida, poseer bienes, controlar actos ajenos, ser valioso para otro, recuperar lo propio, autonomía.

En este nuevo entorno hay semejanzas con el animal pero ya se prefigura algo que todavía no se observa en el chimpancé de modo convincente: *la conciencia*. Entonces el asunto se vuelve problemático porque será muy importante para el desarrollo

psicológico del individuo su formación en medio de normas. La exigencia de autonomía será permanente en medio de estrategias de poder por parte de él y de su entorno socio-cultural. En el *entorno disponible* hallamos las relaciones de poder que establece el humano con sus figuras significativas (padre, madre o sustitutos). El niño pensará que papá y mamá son eternos, que están a su disposición y que siempre ellos serán preferidos. Son las ideas ilusorias de seguridad, pero socializadas, que aplicará el niño años después para sentirse bien como un hombre adulto (en el desarrollo suficiente del entorno cultural): deseo de amar (que el otro perdure), deseo de saber (tener el control de su entorno), necesidad de autoestimación (ser querido por los demás a través de uno mismo). Para ello es necesario que primero desarrolle adecuadamente su ego mediante la búsqueda de seguridad (cuidado de uno mismo, desarrollo de estrategias cognitivas de supervivencia social). Para que esto se logre eficazmente es necesario que el sujeto sea consciente de su *vulnerabilidad* (= sentimiento de inferioridad). El entorno disponible ingresa en el ámbito del sentimiento de minusvalía adleriano.

Por último será el *entorno cultural* en el cual la figura ilusoria de las figuras significativas se desplaza y se sofistica en las relaciones del individuo con las otras instituciones en las que mantiene una relación anónima. La normatividad social está introyectada en el sujeto que se concibe como debido a su colectivo. La tendencia cultural se dirige gradualmente desde el anonimato de la vida biológica, pasando por la vida individual del yo, hacia el anonimato de lo “absolutamente otro” en la medida que el sujeto termina encajando en el ideal de su sociedad como un hombre normativo, donde la justicia social es la que debe primar por encima de cualquier interés personal. El anonimato aquí no significa quedarse sin nombre o no ser reconocido por otros, sino un proceso de “despersonalización” (= autoolvido por causa de un valor o un principio).

En el entorno cultural la sociedad nos interroga, en el fondo nos exige respuestas acordes con el ideal imperante. La sociedad plural de hoy muestra el ideal de que no los hay. De que hay que comportarse en función de criterios más convencionales. Lo que aquí nos importa es que el sujeto actúa consciente e inconscientemente en función de una meta ficcional de seguridad. La búsqueda finalmente no es de la verdad sino de seguridad absoluta. No es posible tener “total seguridad” como tampoco es posible adueñarnos de la verdad. La persona que vive como si estuviera absolutamente segura de todo sería mitómana para la razón del sentido común. La persona que vive “como si tuviera toda la verdad” es una persona con delirio de grandeza. El *entorno cultural* busca igualar, uniformar, controlar, dar protección para que todo “vaya bien”. Lo que sale del esquema de lo justo debe ser sancionado, separado, eliminado. Todo eso empieza en la relación familiar: una primera escena de comunidad. Lersch (1974) reconoce aquí “valores de sentido” (lo que es beneficioso para el colectivo al margen de sus intereses personales). El humano aspira a realizarse como miembro del colectivo que le permite realizar su poder con los demás (finalidad biológica personal que implica el desarrollo todavía incipiente de la finalidad racional y de la finalidad social). Los valores de esta dimensión trascendente son: convivencia, asistencia, permanencia en la creatividad, el conocimiento y el amor. La justicia se revela como el valor que está sosteniendo toda la trama inconsciente humana bajo diversas maneras de pensar, el orden político y social.

Para que el ser humano haya logrado este nivel especial de vivencia (conciencia) fue necesario que se archivaran las programaciones (pulsiones, emociones y temple) que pertenecieron a un *constructo nuclear* (yo o sí mismo). Al inicio, de bebé este *constructo* era elemental, como el equivalente animal. Pero necesariamente, por diversos motivos progresó o “provolucionó”. Recreando de modo especial su entorno

(el entorno vital y disponible) construyéndose un nuevo “nicho” o ámbito de existencia en cultura. Los animales, en cierto sentido tienen una especie de “cultura” pero que carece de selección volitiva. El animal se ha adaptado a sus entornos. El humano, de modo muy elaborado, y gracias a su “sentido de vulnerabilidad” (para Adler “sentimiento de inferioridad”) fue reconstruyendo su entorno, y sin saberlo fue reacondicionando su propia biología. Fue algo similar a una manipulación genética a través del lenguaje. El *constructo nuclear* se fue reconfigurando en función de los mismos cambios que operaba sobre su entorno. La memoria genética conservó sin embargo los programas de supervivencia (pulsiones, emociones y temples) de las etapas más antiguas (entornos vitales y entornos disponibles). El cerebro de *Homo sapiens arcaico* respondía todavía a sus entornos vitales y disponibles como lo hacemos nosotros. Sin embargo *Homo sapiens sapiens*, ha logrado mantenerse sobre la base de nuevas interpretaciones sobre sí mismo y su entorno. Es un animal ético, que ahora se interpreta desde la esfera de su conciencia ya elaborada (entorno cultural): es un ser *autotranscendente* (Frankl) y sobre todo *autocapacitable* en la medida que aspira a ser virtuoso (Aristóteles).

Lo que denominamos el yo es una referencia del lenguaje cuando se refiere al sujeto que se experimenta uno con sus actos. Sin la ficción del yo, acentuando lo propio o lo ajeno al sujeto, no podríamos seguir construyendo el mundo social. La cultura permite a su vez que nuestras ficciones (objetivos individuales) se puedan realizar en convivencia: el yo se gesta en lo interindividual. Baste decir que el inicio del yo está en la asignación, por parte de otros, de un nombre que nos identifica para toda la vida. La conciencia entonces se revela no como una cosa entre dos cosas contra las que lucha ni como una bio-cultura inconsciente por un lado y consciente por otro. Sino como la hechura de una inconsciencia que la constituye como doble normatividad. El instinto de

conservación primordial al desarrollarse en comunidad desde la aparición de la conciencia adopta una forma distorsionada que se realiza a través de diversas máscaras de poder que permiten que los intereses particulares convivan con los intereses particulares de todos: la vida ya no es vida propia ni vida ante otros sino el imperativo de supervivencia que se percibe, luego de siglos de interpretaciones, como doble mandato de vive y convive en uno que se percibe como alguien diferente y que ya no solamente vive (biología) sino que realiza su vida en “colectividad” (intersubjetividad). En este sentido el individuo es indiviso en sentido multidimensional: el yo es la expresión del doble mandato en su intersección.

La fragilidad del humano, que se debió a su inacabada arquitectura con respecto a otros animales (Louis Bolk, mencionado en Crusafont, Meléndez y Aguirre, 1986) tuvo consecuencias respecto a la necesidad de los demás. Los humanos perdimos el instinto prensil que nos sujetaba a la espalda de los padres. El nacimiento de bebés con características fetales señalaba una nueva ruta para el *Homo Sapiens* que necesitará mayor tiempo que cualquier otro animal para lograr la maduración que lo dejase listo ante los requerimientos de la supervivencia solo. La necesidad de comunidad era imperiosa más allá de la antigua tropa que le sirve de programa genético para buscar a los demás. Desde la perspectiva psicológico-adleriana reconocemos una etapa previa a la socialización que puede dar cuenta del momento inicial en donde el instinto de conservación todavía no ha separado notoriamente el instinto biológico y la vida social normativa. Michael Titze (1983) nos describe lo que la Psicología Teleoanalítica reconoce como el *dressat*. Se trata de “exigencias secundarias” bajo la forma no tanto de ideas sino más de instrucciones que el niño recibe luego de una etapa de pura imitación.

El *dressat* implica una maniobra de los padres que procura adaptar al niño a mejores posibilidades biológicas de disfrute mediante el retardo del placer mediante técnicas que lo capacitan para establecer relaciones de poder sobre su entorno. De no lograr este placer, el niño quedaría indefenso en el contexto social y se detendría pronto su disfrute a causa de la enfermedad o la muerte. El niño suele experimentar insatisfacción en el *dressat* pero se trata de un proceso en el que la figura importante de referencia (padre, madre o sustitutos) necesita enseñarle al niño por medio de juegos para que el niño no experimente la instrucción como un atentado contra su vida. Recordemos que este proceso no es el único, volverá a presentarse en otras etapas hasta la adolescencia. Sin embargo el *dressat* es importante porque se realiza entre el primer y segundo año de vida cuando el cerebro tiene mayor plasticidad. Los aprendizajes de entonces son altamente significativos porque no hay referencia anterior y eso proporciona mayor impacto afectivo a la hora de procesar la información. Por otra parte los aprendizajes emocionales de esta etapa quedarán ocultos a la conciencia a los tres años por medio de una operación que realiza el encéfalo y la mayor parte de las experiencias traumáticas asociadas al *dressat* quedarían fuera del campo de la conciencia. Esta será la pauta que realizará la conciencia para solucionar impases entre el deseo y la norma por medio de la suspensión consciente y de la represión que ocultará las vivencias muy desagradables.

Con esta idea estamos diciendo que el humano termina de formarse fuera del vientre debido a que en los primeros meses es un feto para el mundo animal y empieza a consolidar su indivisibilidad cuando el placer queda normado en la instrucción. La primera norma es sensorial y asociada al castigo. La norma queda grabada en el bebé bajo la forma de técnicas y breves maniobras que le vienen de fuera y que le asegurarán

placer duradero en comunidad. De no ser así estaríamos hablando de un retardo que le impediría desplegar todas sus posibilidades de placer. Los otros son determinantes en la construcción de sus referencias. Así será de por vida. El *dressat* está otorgándonos una lectura nueva. El instinto de conservación individual no sólo es activado por el ambiente inhóspito desde fuera sino que es creativamente completado por las figuras significativas. Como una especie de “exocerebro” en el lenguaje de Bartra (2010).

Las biología humanas quedan incompletas para siempre y mutuamente crean un superego que Freud captó sólo parcialmente. Este súper ego es el yo total que estamos construyendo sin saberlo. Por lo tanto el inconsciente es todo. La conciencia individual está constituida por desplazamientos que establecemos entre nosotros. No es una esencia. La psique es una serie de relaciones que tienen implicancias en todos. Lo que denominamos instinto de conservación individual surge de biología de la misma especie que necesitan completarse en otras proyectando una red de “espejos” que crean la ficción del ego de la que hablaba Alfred Adler como si se tratara de una meta ficcional de seguridad perfecta. Carl Jung encontró la sincronía de estas relaciones. Freud encontró las fuentes primitivas de estas relaciones pero cada uno las identificó con el prejuicio freudiano del inconsciente que evoluciona desde una biología o, por separado otro inconsciente “colectivo”. Adler dio una pauta más clara al reconocer el carácter ficticio de la meta inconsciente. Hoy diríamos construcción múltiple de la realidad sin saberlo.

Nuestro ser inacabado necesita completarse y cada humano establece relaciones que lo conectan con otro creando el sí mismo individual tal como nos experimentamos uno distante de la norma que nos constituye. Como si fuésemos biología que lucha contra el entorno. El entorno es parte de la conservación que es la conservación de todos los

humanos que no tenemos otra opción de aceptar que en tanto inacabados somos uno. Desde esta perspectiva quienes estarían experimentando la real unidad son los animales que no se pueden dar cuenta. La conciencia es un foco en donde se unen todos los animales humanos que somos inacabados. La realidad la experimentan los animales. Se trata de una realidad paradisíaca donde no hay preguntas por la felicidad. El Homo sapiens ha sido “expulsado del paraíso terrenal” y para eso desarrolla placeres simbólicos y comparativamente con todos los animales es el animal más alejado de la “realidad” entendiendo realidad por materia en sentido más general de la palabra.

La visualización de sí mismo después de siglos de sofisticación lo lleva a encontrar lo cognitivo y lo afectivo como dimensiones separadas. Este dualismo también se percibe en la idea de biología y cultura como si fuesen dos fenómenos distintos. El instinto de conservación individual está relacionado con el instinto sexual en la medida que el coito placentero está íntimamente relacionado con el rendimiento y la reputación. Hemos absorbido el deseo de cópula, lo hemos complejizado por medio del símbolo y además sirve para afirmar la posesión que es parte del instinto de conservación individual cuando se vive en la elemental inconsciencia animal. El erotismo expresa como el humano se vivencia fuera de sí en el desorden de la excitación carnal, fuera de sí en el sentido de no ser trascendente sino de simplemente ser vivo como cualquier animal. De allí la tendencia a llamar fiera o perra a la persona que disfruta sexualmente y sin mayor reproche de su conciencia moral.

El instinto de conservación en sus diversas formas de egoísmo, deseo de poder y necesidad de estimación implican momentos de desarrollo del cerebro que permitieron retardar la reacción inicial de susto o sobresalto, ataque y huida hacia formas de retardo de la respuesta más elaborados. De tal forma que es más difícil encontrar cómo es que

se ha camuflado el egoísmo y el deseo de poder en la necesidad de estimación. Los recursos de supervivencia con los demás en estos niveles resultan chocantes y agresivos cuando la comunicación se torna demasiado consciente, es decir, cuando un sujeto premedita sus tendencias sin real necesidad de hacerlo. A esto llamamos egolatría, ansia de poder y ansia de notoriedad. Las posibilidades normales de relación eficaz pierden inconsciencia o sentido de otredad que en el fondo es *complementariedad del instinto de conservación de la especie* (amor). Por eso todo lo contrario al amor y cualquier forma de transitividad queda minada por relaciones de poder consciente y subconsciente, no inconsciente. La inconsciencia es el instinto de conservación cuando está participando del inacabado instinto de conservación de los demás. Estas relaciones implican reflexión, es decir retardo equilibrado y sincrónico de la emisión de la respuesta. La reflexión sentiente que se especializa en el afecto inteligente.

La cultura ofrece la forma en la que el placer se convierte en mutua protección (amor) y lo hace por medio de roles sociales que permiten la consolidación de todos: no somos “alguien en abstracto” sino que “somos en relación”: Hijos, padres, hermanos, amigos, pareja. Hay una relación que no figura pero que sostiene a todas las demás y es la lúdica. Sin ella todas las demás desaparecen pronto. El juego se propone como la vía que justamente es la indicada para realizar el *dressat*. Aquella persona que no ha sabido disfrutar en el *dressat* está candidateando a una experiencia rígida de sus demás roles sociales. A esa rigidez o laxitud le denominamos neurosis y perversión respectivamente. Para Michael Titze (1983) el *dressat* es una instrucción imperativa que se realiza en etapa temprana de introyección de opiniones secundarias. Tiene un carácter impositivo que se relaciona de modo superficial con los intereses primarios del niño, aún si el niño aceptara con docilidad tal instrucción. La presentación que realiza Titze es muy

importante en el ámbito de la psicoterapia por sus implicancias en la salud mental del niño que no interioriza adecuadamente el adoctrinamiento adulto, sin embargo, creo que el concepto de *dressat* puede tener un efecto hipnótico potente desde el punto de vista antropológico.

En el siguiente cuadro observamos cómo el sujeto a partir de la ficción de la experiencia de sí mismo como ajeno a los demás y dividido en opuestos desconoce el origen en el cual se pierde toda identidad y que Freud reconoció en la interpretación de los sueños. El instinto de conservación adopta caminos separados para que la humanidad pueda mantenerse viva. En ese proceso hemos desarrollado la supra conciencia que se revela en el súper yo. La percepción de separación es necesaria para crear en medio. En realidad no hay separación, es una sola plataforma, pero estamos impedidos de verla porque ya pertenecemos a una tradición de saberes (anteriores construcciones) que condicionan la percepción de nosotros mismos. La laringe es el momento de encuentro entre biología (sujeto inacabado para replicar) y lenguaje (sujeto inacabado para crear): vivencia del yo y convivencia.

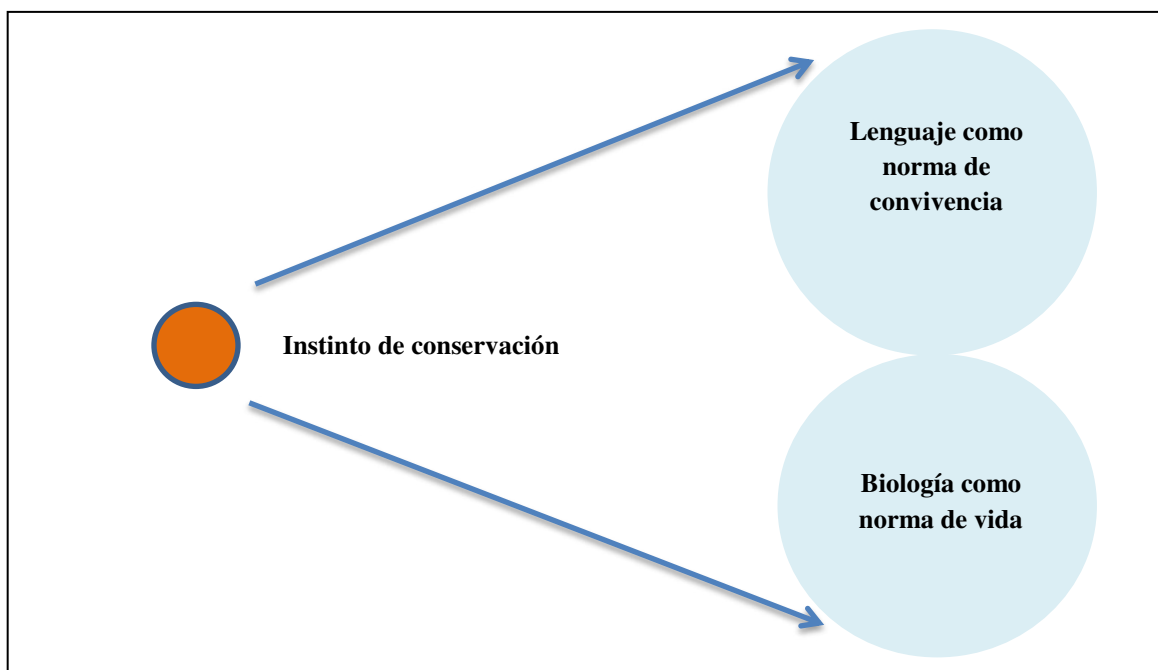


Figura 2. Doble Imperativo como Expresión del Mandato de Supervivencia

El imperativo vive es la biología como camino de la autoconciencia en el deseo de placer. Lo vivo implica un salto de la materia con capacidad de automovimiento y replicación. El movimiento propio será en el futuro de la evolución el ego en tanto *pathos* y la replicación será el ego en tanto *éthos*. El ego pático obedecerá al imperativo vive y el ego ético obedecerá al imperativo convive. En el origen se trata de una sola figura egoica pasional que en la medida que fue recreando su entorno por medio del lenguaje debido a un retardo biológico, fue modificando su propia biología hasta experimentar niveles de autocondicionamiento de sus primeras estrategias de defensa ante un entorno hostil. El animal vive en la inconsciencia del instinto, de tal forma que no puede experimentar la tensión de fuerzas de *su propio* deseo de vivir porque esa tensión es pobre o laxa, de tal forma que no hay posibilidad de sofisticaciones del ego. Es por eso que el animal es básicamente sus instintos.

El animal está imposibilitado de diferenciar lo bueno de lo malo, solo tiene la experiencia de lo agradable y desagradable en un ego gestante que aún no experimenta mayor tensión con su entorno, a excepción de momentos de peligro que sus sentidos advierten con más velocidad que el humano. Por ello el animal si no es visto desde la pretensión de superioridad del humano encierra un momento de eternidad en la medida que vive en presente sobredimensionado que nosotros podemos traducir como inferioridad evolutiva o conciencia gestante. De tal forma que si observamos un pajarito o un perro estarán más alertas que los humanos en el sentido de instinto de conservación que nosotros tenemos enmascarado en todo lo que realizamos. El humano está menos alerta porque tiende a crear zonas de disfrute que lo adormecen con facilidad. Pero dentro de una estructura cognitiva y conciencia con capacidad de reflexión debido a la capacidad de duda. La racionalidad humana es todavía una capa frágil tejida de norma lingüística y de norma de placer. Vive y convive constituyen una tensión nueva en toda la evolución: el doble imperativo que constituye el misterioso constructo central de tensión que denominamos el “yo”, el “sí mismo” o “yo mismo”.

La génesis de la conciencia está en la construcción del yo desde la ficción individual de tener el control. El niño experimenta el placer en la posesión y el deseo de placer le genera ganas de poseer. Esta ficción es alimentada por la vivencia erótica y el goce sensual del seno materno. Se tejen las bases de la razón instrumental que hoy domina el mundo contemporáneo. La conciencia de límites sostendrá al sujeto y le dará forma. El “no” es fundamental para la consolidación del yo en la ausencia y en la frustración modulada (la norma cultural configura el sujeto, es por eso que ubicamos el *self* en nuestras relaciones no sólo como dentro del cuerpo. El sujeto se configura a través de aproximaciones por medio de su experiencia sensible. Se da cuenta entonces

que debe favorecerse con nuevos recursos para lograr su objetivo ilusorio de posesión. El lenguaje le otorgará esa oportunidad. El término “concepto” significa originariamente (asir, coger). El lenguaje es necesariamente poder y apoderamiento.

La meta de posesión del otro van acordes al aprendizaje temprano que se lee en clave afectiva. Por eso lo que en Psicología se denomina equivocadamente lo “inconsciente” no se desenvuelve a la misma velocidad que el intelecto y ello condiciona aún más nuestra pretendida lucidez consciente. La consciencia temprana o *conciencia primaria* afecta al sujeto no sólo en tanto se perciben conductas automáticas en él (máscara ritual) sino que lo constituyen junto a los roles (máscara de actuación) mediante los cuales se realiza con los demás y que denominamos mundo consciente y racional. Desde la una perspectiva antropológica aparece la primera referencia de la conciencia humana cuando el niño se reconoce dependiente de figuras significativas que le brindan protección necesaria en un medio que desde el inicio se presenta hostil. El siguiente condicionante es la capacidad de imitación que mueve al niño a la aspiración estar seguro como los adultos que lo cuidan. Imita la actividad adulta sobre todo por medio del juego.

Estas imágenes, a través del tiempo asumen formas nuevas y constituyen elementos de la tradición de saberes que a su vez son inconscientemente asumidos, a pesar que se pueden observar desde una perspectiva moderna y desacralizada como mitos que deben quedarse fuera del ámbito científico. La *historia efectual* opera sobre las posibilidades de interpretación de los hechos, de tal forma que realizamos una distorsión progresiva de lo que nos fue legado a tal punto de terminar desconociendo que los móviles de nuestras ideas pertenecen a estructuras que hoy fácilmente pueden ser reconocidas como

no científicas o carentes de sustento empírico tal como ocurre hoy con el conocimiento místico religioso que está infiltrado en el discurso de la modernidad.

3.5. Psicoterapia adleriana y terapias afines en la tradición marginal-cismundana

La filosofía práctica adopta dos formas de lograr la coherencia por medio de la acentuación de lo que hoy denominamos en teleoanálisis como *Sistemas de referencia de la personalidad*. La filosofía epicúrea, en la tradición de Demócrito y Sócrates, y la filosofía estoica dentro de la tradición de Aristóteles en la línea de la filosofía élite platónica. A la primera la denomino “cismundana” porque progresivamente y dentro de un marco materialista se despoja de visiones metafísicas y de fuerzas divinas que condicionan la conducta. Lo que persigue es una vida sin ataduras, liberada de una búsqueda de “la verdad” (en el escepticismo) y de un gobierno (en el anarquismo) o lo “divino” (en el ateísmo), siendo el lugar propio el cuerpo deseoso de placer, el goce en sí mismo sin un goce oportuno (hedonismo) sin represiones (cinismo).

La psicología por su parte surge como una rama de la filosofía que progresivamente busca acreditarse dentro del mundo académico como una ciencia. Del “estudio del alma” pasamos a ser “ciencia de la conducta”, entendiendo “ciencia” en sentido general. El nuevo estudio sistemático de la conducta empieza a tomar forma recién a inicios del siglo XX con esfuerzos interesantes ya desde fines del siglo XIX. Las dos grandes metodologías que abordaron la conducta demostraron que el objeto a estudiar no se presentaba idéntico y fácil de abordar, sobre todo considerando la postura psicodinámica. La conducta recibió diversos tratamientos que condujeron a una polarización del estudio psicológico en forma de conductismo (ruso y estadounidense) tanto como de psicoanálisis que en sus inicios no fue aceptado sino como ideología

idealista (dualista) y “fragmento de la democracia burguesa” por parte de los reflexólogos rusos (Wortis, 1953).

Los estudios de psicología estuvieron, por su misma naturaleza, fácilmente influidos por el contexto ideológico-político imperante. No es sorprendente que el presidente de la Sociedad Psiquiátrica Mundial, en los años setenta denuncie la tecnificación de la educación en favor de la competencia bélica de los países poderosos (López-Ibor, 1975). La psicología entonces ingresa en la competencia y las iniciativas pavlovianas desde una psicología materialista empiezan a utilizarse para manipular al pueblo ruso en favor del materialismo dialéctico. Pavlov fue el primero en dar a conocer cómo se estaba utilizando el conocimiento obtenido. La psicología humanística también surge, en parte, como un movimiento de respuesta ante la tendencia reduccionista del conductismo que estaba al servicio del poder y del psicoanálisis que se presentaba como pandeterminista (Quitmann, 1989). En los dos casos, del conductismo skinneriano y del psicoanálisis freudiano la crítica es de reduccionismo.

Carl Rogers en su polémica con Burrhus Skinner (Rogers y Rosenberg, 1981) y Viktor Frankl (1990), respectivamente, dan cuenta de la situación en la que se encontraba el conductismo y el psicoanálisis a la hora de enfrentarse al tema de la libertad. Claro está que el movimiento humanístico también fue utilizado políticamente en las década del ochenta y noventa para beneficiar la ideología de “libertad” que hasta ahora vende el neoliberalismo estadounidense. La utilización de la ciencia actualmente es variopinta, el enemigo es inubicable y es más difícil de detectar que en la historia más alejada de nosotros. Es más fácil ver a cierta distancia histórica (Gadamer). Lo que sí aparece con cierta nitidez es que hubo dos grandes metodologías de la conducta, politizadas o no, que siguen siendo paradigmáticas en psicología. Sin ellas es muy

difícil comprender la naturaleza del objeto que esta disciplina estudia. Dentro de ellas, el psicoanálisis cobra formas pático-cismundanas (sensualismo, ateísmo freudiano, explicación evolucionista y mecanicista del ser humano) pero dentro de una esfera de elitismo que le arranca el sello de marginal. Está claro que Freud marcó un hito en el abordaje de la conducta afirmando la existencia de una sexualidad infantil y otorgándole un peso gravitante al ello. Sin embargo el psicoanálisis ya desde sus inicios se presentó con un carácter “semirreligioso o sectario”, donde se presenta una “imagen caricaturesca de la mujer” cuyas ideas acerca de la neurosis dependieron del tipo de paciente, por lo general de la clase alta (Eschenröder, 1987; Oro, 2005):

Haseloff señala, por ejemplo, la importancia que Sigmund Freud otorgó a la sexualidad en la génesis de las neurosis, una importancia que sólo cabe explicar teniendo en cuenta los rigurosos tabúes de la época victoriana. La “doble moral” burguesa fue entonces un recurso permanente destinado a aliviar los problemas sexuales, pero incapaz de resolverlos. Los pacientes de Freud procedían casi siempre de estamentos señoriales o de las grandes ciudades (Eschenröder, 1987, p. 39).

La psicología individual adleriana nace en el ambiente freudiano. Alfred Adler nunca se reconoció discípulo de Sigmund Freud sino su colaborador:

Ahora bien, Freud y Adler no llegaron por separado a aquellos resultados que aun siendo distintos en su acepción básica y en su aplicación son afines cuando se les compara con otras doctrinas en Psicología y Psiquiatría. Adler fue, durante algún tiempo, colaborador de Freud en la esfera psicoanalítica. Después de algunos años, empezó a advertir ciertas contradicciones, imperfecciones e inexactitudes en la doctrina freudiana: de los debates sobre ella. Adler llegó a una concepción enteramente diferente de los fenómenos psíquicos, y después de separarse del grupo freudiano por la imposibilidad de conciliar sus puntos de vista con los de Freud, elaboró su propio sistema: la Psicología individual. De suerte que esta empezó por ser una rama especial del psicoanálisis y acabó por convertirse en una nueva teoría psicológica, que basada en otros fundamentos filosóficos, llegó a otros resultados teóricos y los aplicó en una práctica muy distinta de la práctica psicoanalítica (Ruhle, 1941, p. 51).

Alfred Adler primero trabajó como médico oftalmólogo y más tarde como psiquiatra. Se interesó por los estudios acerca del inconsciente y su interés principal fue la tarea educativa de la psicoterapia. Concibió al ser humano como una totalidad indivisa, de allí la denominación de “psicología individual” para su enfoque posterior. Discrepó con Freud en lo referente al origen sexual de las neurosis y propuso que el carácter neurótico se debe fundamentalmente a relaciones tempranas de inferioridad natural que no fueron compensadas posteriormente. Para Adler el origen del padecimiento psíquico está en el “sentimiento de inferioridad” (Adler, 1970) que es precisamente el móvil saludable del deseo de perfección que en el neurótico queda fijado en relaciones comparativas supercompensatorias. La explicación adleriana del ser humano sienta sus bases en el vitalismo de Schopenhauer y Nietzsche tanto como en el marxismo. Se trata de posturas filosóficas de fuerte acento cismundano.

La psicóloga adleriana Alicia Rühle-Gerstel (1941) alude a la psicología antes de sus pretensiones de ser ciencia con William James y Wilhelm Wundt. La psicología de entonces no hacía clara distinción entre aquello que podía probarse con método riguroso, hecho que revelaba intereses explícitos e implícitos por afirmar ideas de origen platónico (filosofía *sensu stricto* noético transmundana) y que la autora denomina “conjeturas” provenientes de una “Psicología filosófica”. Tendrá la misma influencia en psicología una antropología judeo-cristiana que interpreta al sujeto como alma separable del cuerpo. El mismo vocablo griego “*psyché*” (= soplo, hálito) revela la carga ideológica del término “psicología” en la concepción religiosa griega y su contacto con el cristianismo que luego imperó en occidente. La crítica al reduccionismo del conductismo y del psicoanálisis provino sobre todo de posturas judeo-cristianas que asimilaron el budismo zen, es el caso de la psicología que se autodenomina

“humanista”. La psicología de Adler no rechaza los puntos de vista derivados de estas posturas fenomenológico-existencialistas pero se mantiene dentro de una postura naturalista y ajena al dualismo platónico que se oculta detrás de ellas en el afán de reivindicar lo humano.

Un rasgo del psicoanálisis servirá como punto de partida para comprender la estructura cismundana de la personalidad en la psicología individual. La tripartición de la estructura de la personalidad psicoanalítica ubica lo genuino del “aparato psíquico” en el *ello* que se guía por un principio de placer (pático-cismundano), el *súper yo* es secundario y viene de afuera. El *yo* está impelido a modular las fuerzas que vienen de la biología y de la cultura. El psicoanálisis invierte la concepción tradicional platónico-aristotélica de una superioridad de la razón y convierte en genuina toda aspiración que para la cultura puede resultar perversa. Cuando el psicoanalista ingresa al mundo inconsciente del paciente en situación de superioridad (el que cura), ejerce un poder sobre la persona que le confiesa su intimidad en pro de la cura. Crea además una conexión entre el hecho traumático inconsciente y el síntoma actual sin explicación médica. El verdadero deseo está reprimido porque a la luz de la sociedad y de la sana razón no está permitido, por ejemplo, desear a la madre o matar al padre. El psicoanalista sin pretenderlo conscientemente realiza un reconocimiento del sector que el paciente interpreta como ajeno a sí mismo e indebido.

En la terapia adleriana el sujeto es entendido como una totalidad. Los fines conscientes están al servicio de los fines inconscientes de seguridad perfecta. Los pensamientos y la memoria, tanto como los síntomas neuróticos están al servicio de un sujeto que desea dar cumplimiento a un estilo de vida inconsciente. La meta es ficticia, el estilo de vida es básicamente afectivo y responde a intereses tempranos de

supervivencia cuando la lógica del sentido común aún no estaba suficientemente desarrollada (pático-cismundano). El sujeto neurótico se guía únicamente por los intereses del plan inconsciente que a la luz del análisis lógico es “irracional” y “perverso”. La terapéutica adleriana identificará los móviles inconscientes y los relacionará con los intereses conscientes, socializando al sujeto que se ha batido en retirada escudándose en los síntomas. Sin pretenderlo, el terapeuta reconocerá los esfuerzos del paciente por aislarse, por evadir su situación o por abdicar definitivamente en la locura o el suicidio. El terapeuta juega un papel conector de un discurso inconsciente con otro consciente en el paciente. El entorno del paciente ya no es una superestructura ajena que lo obliga a portarse bien y a cumplir sino que se constituye en su otra parte. El sentimiento de comunidad adleriano es una representación de todos los intereses de la humanidad en donde se rompen las barreras de la superioridad y de la inferioridad porque se trata en realidad de ficciones, lo único real es el nosotros, es decir, todos los esfuerzos de poder entre nosotros que han logrado un camino de convivencia. El poder que antes creó conflicto y supercompensación neurótica ahora es amor en el nosotros.

La marginalidad de la psicología adleriana radica en su reconocimiento de que las jerarquías, las tiranías nacionales y familiares no tienen sentido, que las referencias arriba-abajo son sólo referenciales. El deseo queda relativizado del sentimiento de comunidad. La meta ficticia de seguridad perfecta sería el *yo mismo* de cada uno y cada uno aspira entonces a completarse en las relaciones con los demás. La cismundaneidad incipiente de un psicoanálisis se anula con su pandeterminismo. La cismundaneidad busca la autonomía del sujeto lejos de fuerzas externas mientras que la marginalidad se expresa de modo inteligible evitando así el sectarismo y segregacionismo léxico en el

que aún cae el psicoanálisis al que identifico más con el grupo de agnósticos antes que con el grupo de cínicos o epicúreos.

Cada una de estas filosofías, la sensualista y la que se exonera del llamado de los sentidos expresa un estilo de vida que corresponde a un sistema de referencia específico: el *estilo personal de vida* (inconsciente) pone el acento en lo sensual y es básicamente epicúreo. Cínicos, epicúreos y escépticos estuvieron cerca de la línea de la anarquía ante un sistema que les presenta valores vanos de vida, valores que están asociados a deseos humanos que las escuelas noético-transmundanas veían “correcto” situar en la planta baja de las apetencias propias del mundo animal. Sócrates se convierte en figura modélica de estos “socráticos menores”, a diferencia de algunos “socráticos mayores” (Platón o Aristóteles) que elaboraron una filosofía acorde con un “Bien supremo” o un “Dios” que explica el mundo y que puede ser demostrado. La anarquía de los “socráticos menores” se aleja de los intereses del *common sense* e incluso promete poco tiempo de subsistencia dentro de un medio que favorece la dependencia del sujeto a los intereses político-económico del Estado.

Sin embargo, cada cierto tiempo resurgen ecos de una filosofía marginal pático-cismundana como es el caso de Michel de Montaigne, David Hume, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud (en psicología, un pático-cismundano), Michel Foucault y Martin Heidegger, como para reivindicar el mundo terrestre y sensual en oposición al mundo apolíneo que favorece al *estilo social de vida* (consciente) que pone el acento en la lógica del sentido común y sugiere un pensamiento aristotélico en la línea del equilibrio y el control de las pasiones tal como lo formulara el estoicismo. La filosofía lúcida y canónica (*sensu stricto*), aquella que no puede faltar en una discusión que se quiera llamar filosófica, contará con los dedos a los

“grandes filósofos” de todos los tiempos, la mayoría en la línea noético transmundana: Platón, Aristóteles, René Descartes, Immanuel Kant, Georg Hegel y Edmund Husserl para cerrar de nuevo con Martin Heidegger, un marginal cismundano que se insertó en la *filosofía sensu stricto*.

El teleoanálisis adleriano de metodología fenomenológica tiene influjo de Schopenhauer, de Nietzsche en la elaboración de sus terapias. En la actualidad su creador, Michael Titze está explorando en la terapéutica de la risa, el sentido del humor y la importancia de los afectos en la comprensión del individuo. El camino tomado por Titze en la psicoterapia es más bien vitalista y cuando procura realizar la integración de los sistemas de la personalidad, que en el teleoanálisis tienen el mismo valor, por tratarse de sistemas complementarios, inicia el camino de la cura aliándose al sistema primario de referencia (hedónico), donde el paciente se ve, por primera vez, reconocido en su “actitud incorrecta” y “asocial”. El reconocimiento proveniente desde un sujeto (terapeuta) que no está ni a favor ni en contra del sentido común se torna comprensivo con la conducta del paciente. Esta operación teleoanalítica se sostiene en una paradoja. La persona que no es confirmada en su patología no se siente reconocida e insiste, sin darse cuenta (de modo no consciente) en su postura regresiva, sumisa o rebelde).

Una de las vías para reintegrar al sujeto a la vida social es el camino de la pérdida de la vergüenza por medio de la risa y el sentido del humor. Alfred Adler (1970) fue pionero en el uso de la paradoja humorística que posteriormente utilizó Viktor Frankl en su Logoterapia, una fórmula marginal noético-transmundana. La intención humorística de Adler surge del reconocimiento de una inferioridad en la cual se sitúa el paciente neurótico. No se trata de un sentimiento de minusvalía natural que más bien sería provechoso socialmente sino de un sentimiento regresivo, que desde el punto de vista

del sentido común sería agresor (sumiso o rebelde) y que desde la teoría de Eric Berne adquiere también caracteres perseguidores y sobreprotectores. La risa en forma de ejercicio del sentido del humor se convierte en la tradición adleriana en una forma de vida valiosa. Adler entendía que se trata de una especie de virtud el “atreverse” a ser imperfecto. Cometer errores, que es lo que tanto teme el hombre “neurótico” es paradójicamente propuesto como el camino a seguir. Para Frankl (1991) el humor es un existencial e incita en sus pacientes con vergüenza exacerbada y trastornos de ansiedad fóbica a distanciarse de sí mismos tanto como a reírse de aquello que temen.

El Análisis Transaccional de Berne encarna, a mi juicio, y al margen de mis distancias teóricas, una forma de terapia marginal pático-cismundana. Marginal porque desde un inicio queda relegada del círculo de las grandes teorías terapéuticas (psicoanálisis, conductismo, terapia cognitivo-conductual y terapia familiar sistémica). Su lenguaje simple, estaba muy al alcance de las masas. No era por ello parte de la enseñanza universitaria, hecho que recientemente está cambiando. Por ello es muy fácil que se la enseñe equívocamente dentro del cuerpo de una Psicología Humanística a la cual Berne no pertenece. El Análisis Transaccional no ofrece una teoría abundante, en varios aspectos quedó abierta a modificaciones siempre manteniendo una mística de sencillez por parte del terapeuta que ya no adopta una pose de quien manda. En esta psicoterapia existe la conciencia de lo que en el adlerianismo es un “determinismo atenuado” y al igual que Adler afirma la libertad del individuo y su poder de cambio en términos persuasivos: “No es tu destino, es tu programación” es el título que Rafael Junchaya (1985) utiliza para sus módulos de formación en Análisis transaccional. Se trata en mi opinión de una terapéutica adleriana que se ha pragmatizado, un salto freudiano de retorno a la casa adleriana desde una visión lúdico-práctica. Considero por

esta razón que Adler, Titze y Berne constituyen un cuerpo de terapia marginal pático-cismundana de la mano de algunas terapéuticas con las cuales se las puede integrar.

CAPÍTULO IV

Terapéutica marginal-cismundana como eje de la terapéutica teleoanalítica

La filosofía marginal cismundana está en búsqueda de una vida feliz que se diferencia de los patrones noético-cismundanos. En el caso del cinismo y del epicureísmo encontramos que la vida congruente, que también se pone en evidencia en el estoicismo, está centrada a diferencia de éste en dirección opuesta dentro del esquema espacial arriba-abajo (superioridad-inferioridad). Para el estoicismo es prioritario el control de las pasiones pero existe una conexión con el sistema secundario de referencia orientado a realizar finalidades sociales (sobre todo la finalidad racional). En la terapéutica marginal esta alianza con el sistema secundario se ausenta debido a que el terapeuta establece una complicidad con el sistema primario de referencia de modo semejante a como lo enfoca el cínico y el epicúreo.

El cinismo parte de una postura anárquica respecto al sistema imperante y asume que no es necesaria la superestructura que nos han fabricado las instituciones para gobernar nuestras conciencias. Afirman por lo tanto una realización en la pura coherencia con sus necesidades materiales y valores vitales como el movimiento y la libido perdiendo cuidado de la mirada inquisidora del entorno. Ello implicará la superación de la vergüenza en la medida que este sentimiento de protección del yo individual consiste en un saberse descubierto ante otro que no debía saber sobre lo descubierto. El cínico se pone al margen del juicio ajeno y propone una simplificación del gran problema del neurótico: la vergüenza y la culpa.

El epicúreo se libera de la hipocresía ajena dentro de un alejamiento de su grupo con el que sabe disfrutar entendiendo el disfrute psíquico-corporal como un valor

supremo. Existe una inversión de valores respecto al estoico y a la ideología noético-transmundana. Si es que hay un detenimiento o reparo en darle rienda suelta al disfrute será en pro de un goce más duradero en otro momento. La tendencia del neurótico es a posponer el placer indefinidamente por privilegiar el deber moral. La tendencia hedonista es a distender el constructo psíquico al revelar al sujeto que no debe temer a la sanción social o religiosa sobre la consecución de su placer, hecho que representa un conato de psicoterapia. El sistema primario de referencia que da reivindicado y en igualdad de condiciones respecto al sistema secundario, disolviéndose la situación de presión del doble imperativo (angostura/angustia) del sí mismo indiviso.

La psicoterapia teleoanalítica no da privilegio al poder de los sistemas de referencia primario y secundario, sin embargo reconoce que el cambio terapéutico no sólo es beneficioso desde el criterio de fortalecimiento de la postura del sistema secundario sino que es preciso, si se desea un cambio significativo, apelar a una concepción vitalista de la realidad que se encarna de modo pleno en el sentido del humor, la risa y, de ser el caso, en el reconocimiento de los deseos “incorrectos” del sistema primario de referencia inconsciente.

4.1. El Teleoanálisis adleriano de Michael Titze en el panorama de la psicoterapia contemporánea

El Teleoanálisis adleriano, desde una perspectiva histórica, el teleoanálisis es un esfuerzo por renovar la concepción psicológico-terapéutica de Alfred Adler denominada “Psicología Individual”. La psicología teleoanalítica toma su nombre del término griego “*telos*” (fin) y se constituye como un análisis de las finalidades conscientes e inconscientes. A diferencia del psicoanálisis freudiano que centra su atención en el pasado del sujeto en la búsqueda de un trauma alojado en el inconsciente, la terapéutica

adleriana está atenta a los objetivos y medios que el sujeto utiliza para alcanzar la meta que en última instancia es “meta ficticia” (ilusoria). Todo individuo está en constante anticipación, en búsqueda de mayor seguridad psicológica y física.

La psicoterapia contemporánea muestra un abanico de posturas terapéuticas. La mayoría, dentro de una mirada gruesa, perteneciente a una de las dos grandes tradiciones metodológicas que abordan el constructo “psique”. Dentro de ellas, la psicología individual ingresa en la tradición de la psicología dinámica. En ese cultivo, florece el pensamiento que eleva conceptos como “meta ficticia de seguridad perfecta”, “apercepción tendenciosa”, “sentimiento comunitario” “arrangement” y “complejo de inferioridad”. Se trata entonces de una psicología profunda, psicodinámica, pragmática, educativa (preventiva) y positiva respecto a la cultura. El teleoanálisis nace en un tiempo de mayor desarrollo científico y reúne conceptos que vienen, como en Adler, desde la filosofía de Nietzsche pero acentuando el marco fenomenológico husserliano que es menos notorio en el creador de la Psicología Individual.

El planteamiento teleoanalítico se muestra integrativo y esto, en parte se debe a que la pretensión por parte de un terapeuta de curar implica flexibilizar construcciones de la realidad, y no se puede realizar una flexibilización del constructo del paciente desde una teoría rígida y monológica de la psicoterapia. Por otra parte las posibilidades de integración son enormes en esta modalidad terapéutica por la procedencia del teleoanálisis que tiene en Adler su mayor referencia. Prácticamente el cuerpo más conocido de la psicoterapia contemporánea tiene visos adlerianos. Baste mencionar el neopsicoanálisis (Erick Erickson, Erich Fromm y Harry S. Sullivan) son en varios sentidos más neoadlerianos de lo que se supone con frecuencia. Lo mismo ocurre con la psicología humanística en el caso de psicólogos de la personalidad como Philipp Lersch

y Gordon W. Allport cuyas teorías tienen varios puntos de conexión con la Psicología Individual. La Psicología Gestalt es también bastante conexa con la concepción holística de Adler. Dentro del panorama contemporáneo es evidente el nexo entre Terapia de los constructos personales de George Kelly, la Terapia Racional emotivo-conductual de Albert Ellis y el Análisis Transaccional de Eric Berne. Las últimas generaciones de psicoterapia conductual desde la tradición de Burrhus F. Skinner y la terapia familiar sistémica también encuentran relaciones importantes con la psicoterapia adleriana y neoadleriana.

Conviene aclarar que el teleoanálisis no es una orientación psicológica que parte desde la Psicología Individual, teoría que incluye a representantes como Erwin Wexberg, Fritz Künkel, Rudolf Dreikurs, Wolfgang Kretschmer, entre otros; sino que es una nueva orientación terapéutica que surge del pensamiento de Adler asumiendo parte del corpus de la psicología individual. El teleoanálisis adleriano se diferencia de la psicología individual clásica por su postura novedosa respecto a la concepción de la personalidad. Su nueva terminología y técnicas terapéuticas están destinadas a lograr una mejoría del paciente reconociendo la valía de sus dos sistemas de referencia. Para la psicología individual clásica existe un dominio de lo inconsciente, de tal modo que todos los procedimientos conscientes están, en el fondo, al servicio de una meta inconsciente del estilo personal de vida.

En la psicoterapia contemporánea se puede visualizar este dominio de lo inconsciente, entendido como un estrato instintivo-afectivo que domina la vida psíquica. De allí que hablemos de una “psicología profunda” (Psicoanálisis freudiano, Psicología Individual adleriana y Psicología Compleja jungiana). La terapéutica racional-emotivo-conductual, desliza un dominio del estrato cognitivo sobre los fondos inconscientes. El

pensamiento “irracional” conduciría a emociones desproporcionadas. El Análisis Transaccional señala el “Argumento inconsciente” o “Guión de vida” como eje de los actos del individuo que sin saberlo cree estar viviendo según su voluntad consciente mientras “obedece” inconscientemente aprendizajes tempranos de supervivencia psíquica. El teleoanálisis otorga el mismo poder a cada sistema de referencia.

El objetivo tradicional de ayuda psicológica parte de la interpretación casi médica del paciente que solicita ayuda para su padecimiento mental. Aplicando el *principio de autoridad* (Gadamer), la persona interpreta al sujeto profesional como una figura que está más segura porque conoce lo que ella desconoce o que conoce mejor la forma de llegar a una solución del problema que hasta el momento le impide obtener satisfacciones duraderas. El paciente al asistir a terapia asume que necesita ayuda y el terapeuta representa la posibilidad de reanudar su vida, una vida acorde a los objetivos del sentido común. Por esa razón el paciente suele tener la fantasía de que la indicación del médico-psiquiatra o del psicólogo será la receta de la cura. Incluso imitará algunas formas de actuar del terapeuta, la pose y la jerga de su teoría. Será una forma inconsciente de resocialización que es más notoria en los grupos formativos. La tendencia es a evaluar la mejoría en función del mayor grado de felicidad en cada rol social del paciente.

Los caminos para la mejoría suelen ser diversos y el paciente progresivamente se da cuenta de que no se trata de una cura mágica sino que la mejoría esperada depende de la sinceridad (consigo mismo) y de la conciencia de responsabilidad sobre sus decisiones ante los demás con quienes se relaciona en cada rol social. La idea general de la terapia es que el sujeto experimenta mayor seguridad en sus relaciones y mayor capacidad de felicidad en su vida cotidiana. Está nuevamente adaptado al mundo del nosotros y sabe

dar espacios a su disfrute personal. Los sistemas de referencia nuevamente están, por vías terapéuticas distintas según la teoría del terapeuta, en permanente complemento. Esto implica que el paciente ha asimilado la jerga del terapeuta y ha incorporado un nuevo repertorio de habilidades que le facilitan controlar sus afectos irracionales, vencer sus miedos y aceptarse de modo incondicional. En otro contexto, conocer de modo profundo la causa del problema de la mano del terapeuta puede llevar a la solución pronta del conflicto que estaba oculto en el inconsciente. La idea principal es que el sujeto se sitúa nuevamente en la estabilidad que le ofrece el sistema de referencia secundario de las normas de modo que ya se lo puede considerar nuevamente como “normal”.

El humor y la paradoja pueden estar presentes como parte de una técnica que facilita la atmósfera “familiar”, la superación progresiva de miedos desproporcionados y el aumento de la confianza en uno mismo. Es posible que esto ocurra en casi todas las formas de psicoterapia. Hay un tono lúdico en toda experiencia humana, al margen de la rigidez de la teoría de turno, momentos de protección, de crítica y de expresiones sinceras de miedo, cólera, tristeza y también expresiones sinceras de gratitud en forma de alegría y afecto. El sistema primario de referencia queda dentro del territorio familiar que se ha construido en el trayecto, no sin momentos de crisis y tensión a la hora de revelar la intimidad. En el teleoanálisis ocurre algo distinto, se revela como una terapéutica fundamentalmente humorística (que desde sus estructuras teóricas pierde su carácter dogmático). Está construida de modo flexible precisamente porque reconoce que el yo mismo es tensión (ficción), tensión de sistemas de referencia que lo constituyen a partir de metas. Los imperativos (vive-convive) adquieren un carácter inconsciente y la consciencia es fundamentalmente dos sistemas que “hacen juego”, que

entonan. Los deseos patológicos del sujeto adquieren un nuevo significado, un valor e incluso un mérito a la luz del sistema de referencia “dominante”. El sistema primario ya no se repliega en sus venganzas inconscientes ni en sus arreglos neuróticos de retirada. El yo (sí mismo) deja de experimentar el jalón de cada imperativo al reconocer que sus finalidades y las finalidades ajenas no estaban en discrepancia real. Lo consciente y lo inconsciente son conceptos dialécticos, como veremos en el siguiente apartado.

4.2. Teleología y representación de estilos de vida primario (sensualista-anárquico) y secundario (intelectivo-normativo) del Teleoanálisis

El enfoque teleológico se opone al modo de concebir a la persona como un objeto determinado por sus instintos y su medio ambiente. Si existe un determinismo está atenuado por la capacidad del ser humano de anticipación en función de metas y fines que completan el cuadro del comportamiento. La conducta se realiza dentro un entorno humano en la medida que la conciencia individual no solamente reacciona sino que responde ante el estímulo-situación. En la vida animal hay una dimensión de presente, como en el niño, abundante. En humano la dimensión de pasado y futuro es más bien determinante para su desenvolvimiento adecuado. Es notorio que en la dimensión de futuro de su conducta se encuentre el sentido profundo de su libertad. ¿Cómo se desenvuelve el sujeto libre? Por medio de sus sistemas de referencia que en un inicio Michael Titze (1983) denominó dentro de la tradición adleriana, “estilo personal de vida” (inconsciente) y “estilo social de vida”.

4.2.1. Las formas de finalidad

Según el enfoque teleoanalítico, la teleología cumple un papel clave en la terapéutica psíquica. El pasado del individuo es relevante para comprender como se fue constituyendo cada sistema de referencia. En la vida cotidiana, el paciente sufre por

situaciones que no puede modificar en el pasado, sin embargo, posee un espacio de libertad cuando visualiza sus posibilidades de cambio. No podemos modificar el pasado. Podemos entenderlo y cerrar heridas pero lo vivido ya es. En el presente también hay limitaciones. No podemos hacer que los demás cambien aunque sí tenemos la autoridad para realizar cambios personales en función de nuestros intereses. La terapia está dirigida al cambio significativo de conductas. En el desarrollo de la terapia es fundamental no tanto el “por qué” (causalidad) sino el “para qué” (finalidad), hacia donde nos dirigimos apoyados en nuestro síntoma o en determinada acción.

El Teleoanálisis adleriano, en tanto “análisis de las finalidades” se especializa en conocer al sujeto en función de lo que desea realizar. Resulta interesante el interrogante del Análisis Transaccional al respecto. Para un terapeuta, la pregunta ya no es “¿Por qué usted fuma demasiado?” La respuesta básica responde a una necesidad real o autoimpuesta que poco puede revelar sobre la situación del sujeto. La pregunta “¿Para qué será que usted fuma en exceso?” Puede señalar con facilidad el interés inconsciente del sujeto que desea enfermar para exonerarse de muchas responsabilidades. El Teleoanálisis plantea preguntas como “¿Qué ocurriría si usted de pronto dejara de tener jaquecas?” Por lo general el paciente reconoce que el síntoma físico está al servicio de su plan inconsciente asocial (sistema primario de referencia).

Erwin Wexberg propuso un sistema de finalidades que el Teleoanálisis asume como parte de los sistemas de referencia: *finalidad biológica*, *finalidad personal*, *finalidad social* y *finalidad racional* (En Titze, 1983). En el Teleoanálisis se sitúa la siguiente denominación a las finalidades según su ubicación dentro de cada sistema de referencia (consciente e inconsciente): finalidades inconscientes: personal y biológica; finalidades conscientes: racional y social.

4.2.1.1 Finalidades basadas en el inconsciente

a) Finalidad biológica

La “finalidad biológica” es el principio final más amplio conocido. Abarca toda actividad heredada orientada a poner a buen recaudo la existencia biológica. Por ejemplo, los instintos, los reflejos incondicionados y todas las reacciones corporales ante el sentimiento de miedo. Estas funciones son de base inconsciente, es decir, son mecanismos que escapan al control consciente y sirven para una adaptación óptima del organismo a las exigencias del medio ambiente físico y social.

b) Finalidad personal

La “finalidad personal” representa la finalidad que se estructura en etapa previa al uso del habla (etapa asocial) y por ello se plantea fines lejanos a la realidad del *common sense*. Se relaciona con el modo habitual de emocionarse de un sujeto porque la finalidad personal se estructura afectivamente. Por ello no es fácil reconocerla sino sobre la base de analogías que tienen una relación con alguna emoción significativa de la infancia. La finalidad personal equivale al concepto adleriano de “plan de vida”, que se subordina al “estilo de vida”. El objetivo último de la “finalidad personal” es asegurar el control individual de la vida.

4.2.1.2. Finalidades a nivel consciente

a) Finalidad social

El concepto de “finalidad social” se identifica con el “estilo social de vida”, de ahí que un individuo reciba a través del otro el sistema de “finalidad social” en la fase de la “formación secundaria de la opinión” (Titze, 1983), siendo ésta por tanto, una función aprendida cerca de la pubertad, de 12 años en adelante. Esta finalidad tiene proto-imágenes en la infancia a través del aprendizaje vicario, por ejemplo, cuando mamá enseña a la hija a cargar a su hermanito bebé o cuando se le enseña a saludar y a guardar

silencio cuando el interlocutor habla. La finalidad social varía en función del tipo de cultura. Será entonces más notorio incluso el uso de ciertas estructuras de comunicación que dan origen a personalidades colectivas. Por ejemplo, un esquimal puede besar de un modo que puede parecer extraño a un sudamericano, mientras que el saludo en la mejilla, bastante común en todo occidente, puede resultar incómodo para un japonés o para una joven del sur de Alemania. Ceder el asiento, pagar la cuenta del restaurante o ayudar a cargar maletas pesadas cambia de significado de un meridiano a otro.

b) Finalidad racional

Según Titze (1983), la “finalidad racional” es una deriva de la “finalidad social”. En este ámbito encuentra auténtica expresión la capacidad específicamente humana de construir planes a nivel consciente, de ponderar, o rechazar, en su caso, diversas estrategias de acción de acuerdo con su idoneidad. Esta forma de finalidad se basa en el principio de *libertad de decisión*.

4.2.2. Finalidad racional y libertad individual

La finalidad racional es la expresión más clara del *sí mismo individual* (constructo nuclear) cuya característica es el pensamiento y la voluntad libre. La libertad no debe entenderse como libertad absoluta sino como una posibilidad de elección entre determinadas opciones de respuesta. La capacidad del psiquismo para atribuir significado al estímulo medioambiental se reconoce de modo sofisticado sólo en el mundo humano en la medida que los estímulos adquieren un carácter de situación. El humano configura la multiplicidad de estímulos en *gestaltens*, en configuraciones de sentido que finalmente lo incitan no a reaccionar ante un estímulo sino a responder ante una situación.

El animal, a diferencia del humano, está determinado por su medio ambiente físico y social. Su habilidad para enfrentar los acontecimientos del entorno depende de las

posibilidades que le otorga el instinto de conservación. Está el animal en cierto sentido asegurado por sus dispositivos endógenos de supervivencia y es muy poco lo que le puede aportar su incipiente capacidad cognitiva en comparación. La libertad atenuada a la que accede el ser humano le posibilita desplazarse en una atmósfera de valores y sentidos supraindividuales.

4.2.3. El sistema de la personalidad y sus finalidades

Reconocemos que las finalidades humanas responden a diferentes momentos del desarrollo bio-psicológico del sujeto. La finalidad biológica y la finalidad personal se realizan a nivel no consciente, esto quiere decir que la “lógica” que opera el individuo al pretender llegar a sus fines no es la lógica del sentido común, sostenida por normas, valores y principios, sino que se desplaza “irracionalmente”. La biología graba experiencias útiles para la conservación individual y a esas grabaciones le reservamos el nombre de “preprogramas” (algo previo al aprendizaje: impulsos, instintos y tendencias). Estos preprogramas tienen un sentido dentro de la evolución. La dirección del instinto es ciega, no tiene en cuenta necesariamente a las finalidades que afloran en el sistema secundario de referencia (con sus finalidades racionales y sociales). De tal forma que un sujeto puede hacer síntomas de parálisis porque no desea morir (finalidad biológica), el síntoma le sirve para no ir al frente de batalla a pesar que sabe conscientemente que es su deber ir a defender a su patria (finalidad social). El sujeto no sabe por qué hace síntomas debido a que opera desde dos sistemas de referencia distintos.

Podemos observar que racionalmente el sujeto trata de encontrar explicación a su situación de parálisis (finalidad racional) pero desde pequeño aprendió a no reconocer emociones que sustituyó por otras mediante aprendizajes no verbales. Por ejemplo, cada vez que sentía miedo de niño, papá lo miraba enojado y le decía que los hombres no

deben tener miedo. El niño aprendió a remedar a su padre sin darse cuenta y cada vez que sentía miedo ponía rostro de enojo (en el Análisis Transaccional hablamos de “rebusques emocionales”). El sujeto en mención no se da cuenta de su miedo, no contacta con él y su cuerpo, más ligado a la afectividad ya ha creado un dialecto corporal. Se le adormece alguna parte del cuerpo cada vez que tiene cólera o se le paraliza el cuerpo cada vez que siente miedo. Los actos conscientes responden a un “sistema de referencia secundario” (estilo social de vida) que de modo simplificado la psicología reconoce como “cognición” y Los procesos inconscientes están ligados al “sistema de referencia primario” que conocemos como “afección”. Los dos sistemas constituyen la estructura de la personalidad con sus finalidades que hasta dentro de la “normalidad” pueden entrar en tensión, mientras más complicado es el conflicto de finalidades mayor es la experiencia de “ansiedad del yo” que en psicología también se reconoce como “angustia”.

La **finalidad racional** es consciente y su aspecto inconsciente será irrelevante pues toca el aspecto de la articulación verbal que se realiza espontáneamente cuando ingresa en el campo de lo aprendido.

La **finalidad social** tiene aspectos subconscientes en la medida que parte importante de la normatividad está fuera del foco de la conciencia. Sin embargo, el valor moral de la acción está situado en el aspecto consciente. En esta finalidad se pone de manifiesto el imperativo de convivencia: si no se socializa en el entorno de valores y sentidos humanos el individuo en algún sentido desaparece.

La **finalidad personal** sigue un camino “inconsciente” en la medida que es una programación de alto componente emocional. La programación, en este caso, fue realizada tempranamente y con una “lógica privada”, que vista desde la lógica del sentido común, puede aparecer como patológica, enfermiza y desadaptada.

La *finalidad biológica* es “inconsciente” entendiendo el término en sentido de procesos fisiológicos que están “fuera del control de la voluntad”. En la finalidad biológica queda en evidencia el imperativo de vida. El instinto de conservación de la especie es su manifestación más evidente.

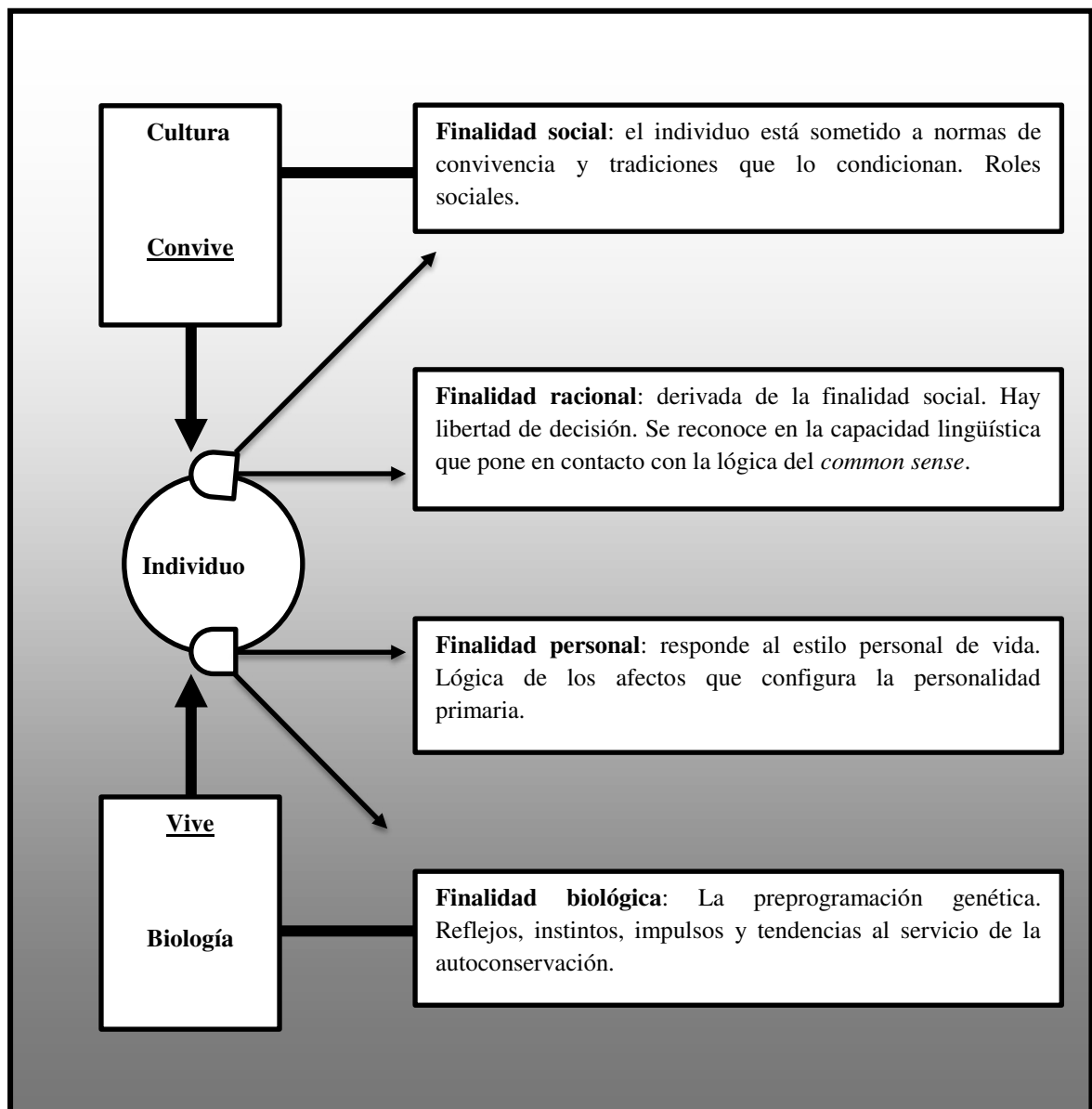


Figura 3. Las Cuatro Finalidades como Expresión del Doble Imperativo

4.3. Alianza con el sistema primario de referencia en el teleoanálisis adleriano: el camino inicial de la terapéutica paradójal.

El teleoanálisis adleriano ofrece una entrada por la puerta falsa. La psicoterapia contemporánea, incluida la Psicología Individual, están centradas en una adaptación del sujeto en función de los intereses del sistema secundario de referencia. El psicoanálisis freudiano, si bien parte de una teoría que comprende de modo novedoso el sistema primario, se mantiene en una sobrevaloración de tal sistema sin realizar la dialéctica necesaria de los sistemas de referencia: En el psicoanálisis hay un predominio del poder del ello y de lo inconsciente reprimido a la hora de abordar la cura. El teleoanálisis por el contrario no concibe una supremacía de un sistema sobre otro, sino que entiende el “sí mismo indiviso” (el sujeto como totalidad, bio-cultural) como dos sistemas que se complementan pero que pueden crear la ilusión de un conflicto que es notorio cuando se analizan las finalidades conscientes e inconscientes. La praxis terapéutica teleoanalítica ha optado por iniciar la costura tensiva del sí mismo indiviso desde una alianza conspirativa que inicia el terapeuta en favor del sistema primario del paciente. Los resultados terapéuticos no hablan necesariamente de una cura del sujeto en este sentido pero si se puede interpretar como una terapéutica de base desde la cual es mucho más fácil la solución del problema psicológico.

4.3.1. El método conspirativo

El neurótico realiza un “arreglo” para dar curso a su estilo de vida primario (afectivo) de modo que crea síntomas para evadir los requerimientos del sistema secundario (normativo). Los medios que utilizará serán entonces reconocidos por el sentido común como “razonables” (si se mareo por las mañanas no irá al colegio; si sufre de náuseas en la cama no podrá tener pareja, si tiene claustrofobia no podrá

ingresar a la oficina). El paciente prescindirá de estos medios defensivos cuando recupere el valor y la confianza en sí mismo ante la permanente insistencia de las exigencias secundarias. El terapeuta puede enfrentar esta situación problemática realizando un pacto conspirativo con el sistema primario y en oposición, por tanto, con el sistema secundario. El terapeuta entonces aprueba la medida tomada por el sistema primario, por ejemplo, en el caso de una agorafobia en las mañanas evita ir al colegio porque lo asocia inconscientemente con un lugar paterno (normas y crítica paterna). Para evitar pelearse con su padre se rebela mediante una fobia que le impide asistir a clases con lo cual, simbólicamente, el estudiante castiga a su padre. Sólo puede llegar a entrar hasta la Dirección, porque allí está el director del colegio (figura paterna) a quien sorprende por sus conocimientos.

El terapeuta le dice al paciente que él está haciendo un valioso esfuerzo por enfrentar la dura crítica paterna y que “en confianza” le confiesa que está de acuerdo con su posición defensiva y que incluso podría lograr mejores beneficios si también utilizara los medios conscientes para apoyar los esfuerzos inconscientes con que ha enfrentado a su padre. Inmediatamente la persona en su estado inconsciente-afectivo queda protegida, pero inmediatamente surge una reacción del sistema secundario de referencia (moralista). El paciente entonces se opone o discrepa con el terapeuta por tratarse de un consejo “grosero”, “indebido”, “no ético”. El terapeuta entonces da uso al diálogo socrático para enfrentar la problemática dentro del marco del sistema de referencia secundario.

4.3.2. El diálogo socrático

La alianza con el sistema primario y la puesta en marcha de las defensas morales del paciente dan lugar a la posibilidad de un procedimiento mediante el cual se logra

que la persona converse consigo misma contestando razonablemente a preguntas oportunas. Titze (1983) plantea el caso de un paciente que expresa su malestar porque teniendo tantas debilidades orgánicas merece el adelanto de su jubilación. Al no obtenerla empieza a desesperar y el terapeuta describe su situación en tono comprensivo. Luego reconoce la habilidad del paciente al poner como argumento la enfermedad para lograr el adelanto de su jubilación. Acto seguido inicia el consejo que contraría a su sistema secundario de referencia, diciéndole que invente (conscientemente) una enfermedad mayor para ser más convincente. El paciente estará en desacuerdo moral. Empieza una serie de preguntas del terapeuta cuyas respuestas invitan progresivamente al paciente a ver que la postura de los médicos de no ver enfermedad en él es realmente ética y que no tiene real motivo para inventar enfermedades que justifiquen el adelanto de la jubilación.

4.3.3. El uso de paradojas en la psicoterapia

El terapeuta teleoanalítico utiliza una serie de técnicas que, vistas en función del conocimiento del sentido común, resultan contradictorias. Él no sólo basa su proceder en la lógica del sistema secundario (normativo) sino que atiende, sobre todo la “lógica” que encierra el sistema primario de referencia (hedónico):

Para el profano, el método “conspirativo” es sin duda paradójico: contradictorio y “chocante”, ya que el profano piensa en un procedimiento que sea racional y que esté en armonía con las reglas del *common sense*. Pero el terapeuta teleoanalítico no se orienta sólo por la lógica de validez universal, sino principalmente por la “no-lógica privada” del individuo, cristalizada en su estilo personal de vida. La oposición entre estos sistemas lógicos que funcionan en cada individuo, es la base del planteamiento dialéctico de la psicoterapia adleriana, cuyo objeto principal es la paradoja (...). Por eso no es extraño que fuera Adler precisamente el introductor de la paradoja en la práctica psicoterapéutica y que el año 1914 publicara la primera descripción que se conoce de una “técnica paradójica” en la historia de la psicoterapia... (Titze, 1983, p. 281).

4.3.4. Técnicas paradójales

La psicoterapia adleriana da cuenta de técnicas paradójicas en el tratamiento de las neurosis (Adaptado de Titze, op. cit.):

1. *Aguar la fiesta*: el terapeuta procura reducir la dimensión del problema presentado por el paciente dificultándole su utilización. Por ejemplo: El paciente informa que está enojado con su madre porque cada vez que le comenta su interés por una mujer ella le hace gestos de desaprobación. Actualmente él tiene dificultades para entablar amistad con mujeres pese a tener posibilidades de lograrlo. Cuando pide una cita ellas suelen rechazarlo. El consejero sobredimensiona el verdadero rostro feliz y satisfecho de la mamá cada vez que logra la victoria de enterarse que su objetivo hipnótico (que él se quede solo) se ha cumplido. El paciente suele captar el mensaje y asume una actitud más autoafirmativa.
2. *Refutación por imitación*: Titze refiere que la crea Ida Lövy. Si la persona habla muy bajo, el terapeuta, sin llegar a burlarse, habla aún más bajo. El paciente suele tomar conciencia de su conducta. Una variante es cuando el paciente levanta la voz en exceso, el terapeuta habla aún más bajo (refutación por contraste).
3. *Confrontación*: El terapeuta, apoyándose en la “lógica privada” del paciente interpreta los síntomas como consecuencia necesaria del plan de vida inconsciente. El paciente manifiesta que siente mucho miedo de salir a la calle porque le puede pasar algo malo y que desea (conscientemente) dejar de tener miedo y salir. El terapeuta le preguntará a qué se debe que desea dejar de tener miedo a salir si afuera siempre hay demasiados peligros.

4. *Humor e hipérbole*: Viktor Frankl afirma que el sujeto que padece de neurosis suele ser falto de humor, que es muy eficaz la intención paradójica, como una forma de autodistanciamiento de su miedo desproporcionado ante el estímulo. Para la Psicología individual y el teleoanálisis se trata de una interpretación unilateral pero tiene el mérito de poner el acento en el sentido del humor como eje de terapia. Titze cita a Adler y a Nikelly en ejemplos de cómo el paciente puede superar pronto una fobia de modo humorístico. La idea principal es la exageración del síntoma. Si teme, ante la aparición de taquicardia y sudoración, sufrir un infarto, el paciente debe desear que esto ocurra e imaginar que esta vez al fin podrá caer fulminado y en cámara lenta. Los síntomas desaparecen pronto o de inmediato.
5. *Psicoterapia múltiple*: Michael Titze refiere que el creador es Rudolf Dreikurs. El paciente es tratado por un terapeuta y un coterapeuta. Cada uno desempeña el papel de la crítica del sistema de referencia secundario (normativo) y el otro argumenta en función de los intereses de la “lógica privada” del sistema de referencia (hedónico). El paciente esquizofrénico no habla hace meses ni desea probar alimento. El terapeuta favorable al sistema secundario habla en favor del deber de alimentarse mientras el segundo, congraciado con el sistema de referencia inconsciente le habla a favor de la rebeldía en probar bocado. El paciente termina confirmando verbalmente la posición del terapeuta que aboga por sus intereses primarios, lo que abre paso a la mejoría.

El sentido del humor es fundamentalmente paradójico, la persona humorista tiene facilidad para el autodistanciamiento y por tanto está libre de tomarse atención excesiva, motivo de muchas neurosis. Con los años Michael Titze desarrolló diversas técnicas apoyadas en la paradoja y la risa. Dos de sus investigaciones más importantes son

Therapeutischer Humor, Grundlagen und Anwendungen (1999) y *Die heilende Kraft des Lachens. Mit Therapeutischem Humor frühe Beschämungen heilen* (2000). El objetivo del teleoanálisis adleriano es plantear una teoría libre de dogmatismos y centrada en la cura paradójica debido a que es desde la alianza con el sistema primario de referencia, contrario a la lógica del sentido común, desde donde se desata el nudo de la neurosis. La promoción de una actitud imperfecta, lúdica, donde el sentido del humor y la risa se convierten en ejes de cambio y vida saludable es ya un aporte a la psicoterapia en general.

4.4. Ruptura con la idea de bien y de mal, de salud y de enfermedad, de superioridad e inferioridad en el baile de la máscara ritual.

Desde la perspectiva de la psicología teleoanalítica es posible explicitar una serie de presupuestos que condicionan nuestra percepción de la salud mental. La psicología que sostiene la terapéutica que previene de la normatividad rígida (sin capacidad de humor) está destinada a volver a adaptar al sujeto y no dejarle la posibilidad de expresarse con libertad. Una de las ficciones humanas que hacen peligrar el constructo psíquico es creer que los demás están a nuestra disposición, idea base para sostener el fanatismo y el segregacionismo político y religioso. Para conocer el origen del error es necesario rastrear el origen de algunos prejuicios que condicionan nuestra mentalidad y que pueden distorsionar nuestro intento de representarnos la realidad.

4.4.1 El método teleoanalítico de terapia, más allá del carácter bipolar “bueno-malo”, “sano-enfermo”, “perfecto-imperfecto”.

Para Michael Titze (1983) la terapia de las finalidades busca conocer y solucionar conflictos que el sujeto experimenta en sus propias finalidades. El terapeuta, debido a la naturaleza de las neurosis no puede quedar dentro de una pose de imparcialidad sino que

“toma partido” por uno de los sistemas que están en pugna. Tiene la alternativa de asociarse con los objetivos primarios del sistema de referencia inconsciente hedonista, protegiéndolo o con los objetivos secundarios del sistema de referencia consciente (normativo). Esta posibilidad de elección hacia qué sistema intervenir diferencia a la terapéutica teleoanalítica de otros enfoques. Sobre todo en la teoría teleoanalítica es de notar cómo se concibe la realidad desde una visión fenomenológica de la actitud del paciente. La mirada en perspectiva de un terapeuta que no ha explicitado sus presupuestos puede llevarlo a inocular de modo no consciente su propia visión de la realidad. La psicoterapia contemporánea aún no ha legitimado la visión que ha heredado del modelo salud-enfermedad de la psiquiatría.

En el fondo subyace el concepto moral (bueno-malo) del conocimiento místico-religioso asociado al esquema puro-impuro, perfecto-imperfecto y superior e inferior que es notorio, para usar un ejemplo modélico, en el trastorno obsesivo-compulsivo. El enfoque teleoanalítico apunta hacia una revisión del concepto de salud más afín con la antipsiquiatría en donde el rótulo de “neurótico” (enfermo de su sistema nervioso) es no sólo un recurso del poder de un grupo sino que el término dice a lo más nada de la realidad vivida por el paciente. El enfoque del teleoanálisis incluso plantea que el sujeto considerado enfermo, trastornado o neurótico sabe conscientemente de su situación, no está tan desubicado que el terapeuta que lo pretende llevar a puerto seguro con el recurso del aparato normativo que hace del individuo fácilmente un adaptado al sistema que un hombre de personalidad congruente. La “cura” de lo que Adler denominó “sentimiento de minusvalía” va por reconocer la base que justifica la conducta “incorrecta”, “insana”, “malvada” y “antisocial” del sistema de referencia inconsciente:

Mientras la mayoría de las escuelas actuales de psicoterapia siguen la tradición precientífica de reconducir a la persona psíquicamente enferma a ideales

normativos y disuadirle de su idea privada de la verdad en favor de una idea general y “más correcta”, el teleoanálisis emprende el camino opuesto: parte del supuesto de que el denominado neurótico, el paciente de la psicoterapia clásica, no está enfermo por no saber “lo que es bueno y recto” y lo que “conviene hacer”, sino al contrario, porque está más sometido al influjo “opresor” de dichos ideales normativos que las personas calificadas de normales, que poseen el “coraje de la imperfección”. En su afán de cumplir a la perfección las exigencias secundarias de su estilo social de vida, el neurótico va tejiendo en torno a sí un capullo que le envuelve cada vez más estrechamente (...). Por eso el neurótico jamás puede sentirse libre y despreocupado, porque le acecha siempre el peligro de “hacer algo mal”, “quedar en ridículo”, “fracasar”, “crearse enemigos”, etc. Lo que le diferencia del “normal” es el hecho de no ser capaz, como éste, de “no tomar las cosas tan en serio”, (...) y de “tomarse la libertad de luchar por sus intereses y defender sus derechos”... (Titze, 1983, p. 276).

La tendencia marginal-cismundana subyace al enfoque teleoanalítico en la medida que procura flexibilizar las cogniciones de la persona que lucha internamente desde una posición hipercompensada de inferioridad. El individuo lucha porque interpreta la normatividad como un atentado contra sus intereses particulares siendo en verdad esta una parte constitutiva del sí mismo. Hay una lucha entre lo que el sujeto interpreta como finalidades en oposición, lo que desde la perspectiva psicoanalítica es un yo que no puede modular el imperativo de sus deseos y de las normas que ha introyectado de la sociedad. En el teleoanálisis ingresa el cuerpo filosófico marginal-cismundano en un sentido nuevo en tanto se busca legitimar la dirección del sistema de referencia primario (hedónico/autoprotector y anárquico) que realmente existe en el sujeto como una dimensión natural de su personalidad.

La filosofía marginal cismundana se desapega de las banalidades del mundo y se interesa fundamentalmente en la coherencia de vida. Se aleja de la retórica abstrusa y da curso a los intereses primarios. La finalidad biológica y los proyectos anárquicos del aprendizaje emocional infantil se ven por primera vez “protegidos” (reconocidos) en su deseo de placer y expresión espontánea, lejos de la mirada legisladora del gran juez-

sociedad que le dice cómo es la manera “correcta”, “conveniente” o “debida” de disfrutar. El mismo interés tiene el terapeuta teleoanalítico que se da cuenta que su función no es siquiera la de advertir al paciente acerca de su patología inconsciente, o lo que es tan igual de nocivo: quitarle el síntoma sin posibilidad de solucionar los móviles del problema que ha ocasionado el síntoma. La actitud natural ante la represión es la resistencia a esta presión excesiva. El terapeuta aliado solamente con la parte normativa del paciente a lo más logra adaptar al sujeto que experimentará alivio momentáneo y dependencia con su terapeuta, posiblemente en rostros diferentes pero con el mismo rol sobreprotector o crítico-perseguidor, el mismo rol que ejercieron las figuras significativas a la hora de coaccionar las incipientes defensas del niño que fue el paciente.

... Es lógico que un individuo oponga más resistencia a las exigencias secundarias cuanto más pusilánime es y menos confianza tiene en poder cumplirlas. Ahora bien, si el proceder del terapeuta se limita a explicar a este individuo que “está resistiendo inconscientemente” a esas exigencias o que “se evade de sus tareas vitales”, sólo consigue ponerle en evidencia o mostrarle lo mal que ha obrado hasta ahora. Pero el terapeuta o el consejero no conseguirá más que desanimar al paciente si a continuación (...) le hace saber que, una vez revelados los “motivos inconscientes”, debe renunciar a su “conducta equivocada” y a sus “fallos radicales”, y decidirse a ser una persona “más normal”, “más razonable”, “más responsable” y “más adaptada” (a las exigencias de la vida) (Titze, 1983, pp. 276-277).

La actitud marginal cismundana (hedónica/autoprotectora y anárquica) se desplaza en la sugerencia neo-adleriana de renunciar a una postura canónica-transmundana, que tiende a concebir el mundo en términos de un “Bien supremo”, asociado a la idea de “perfección” y “normatividad”, que en el momento de la terapéutica pueden servir de poco. La relación del terapeuta con el paciente queda minada ante la implícita imposición de poder que se reconoce en el adoctrinamiento de escuela que le muestra lo mucho que le falta para llegar a ser el hombre de bien, el correcto y el normal deseable

para la sociedad. El terapeuta neo-adleriano, por el contrario, no sólo acepta al paciente dentro de los parámetros de lo normativo/autoprotector sino que se alía a su finalismo hedónico/autoprotector y anárquico, a su esfuerzo habilidoso por “obstaculizar” y “minar” los caminos de cambio propuestos por el sentido común:

La forma más consecuente de animación terapéutica en la perspectiva del teleoanálisis consiste en que el terapeuta no sólo acepta los deseos, necesidades y opiniones primarias del paciente, sino que los ve con “ojos positivos” y, en consecuencia, los defiende y recomienda formalmente. El terapeuta se convierte así en el “aliado del “niño pequeño que hay en cada persona””. (op. cit. p. 277).

4.4.2 El baile de la máscara ritual: el sentido lúdico de la vida

El paciente ingresa en el territorio de la psicoterapia con el interés de solucionar un problema. La mayoría de dificultades en la vida tienen que ver con un desacuerdo entre lo que perciben de la realidad y sus expectativas que están condicionadas por factores socioculturales. La necesidad básica del niño que ingresa a la cultura es la de disfrutar en medio de las incomprensibles normas que tiene que cumplir para no recibir una sanción. La niñez es de por sí una situación de inferioridad que impulsa al niño a querer vivir como “los grandes”. El recurso para dicho entrenamiento es el juego. Juega a ser una persona mayor que incluso tiene hijos. Juega a ser “soldado”, “doctor”, “basurero” o “a la casita”. Imita en ello a los mayores mientras cumple las normas disfrutando. Cuando el niño es maltratado, ignorado o sobreprotegido pierde posibilidades de disfrute y por lo tanto de juego. Con el tiempo encuentra en la norma al aliado de las figuras significativas que atentaron contra su disfrute natural. Dependiendo de sus estrategias de supervivencia psicológica y modelos de acción, adopta una postura vital básica mediante la cual pierde sentido el disfrute del juego y se declara en guerra permanente contra el mundo. Se torna suspicaz y vigilante de cualquier atentado contra sus intereses particulares. El victimismo y la pasividad pueden ser medios de agresión

tan útiles como la rebeldía expresa. Paradójicamente el niño juega pero constantemente se sale del juego o interpreta las reglas de juego como un perjuicio. La norma se vuelve una enemiga y hay que sortearla o hacerse amiga de ella para que no le haga daño. Estamos ante un futuro neurótico obsesivo.

Un futuro psicópata es un niño que aprende a salirse rápidamente del juego y que progresivamente va mirando el rol desde fuera para tener el control y así disfruta teniendo el juego a su disposición. El niño “normal” vive su juego, se lo cree y lo disfruta tanto que no se da cuenta que está jugando. Ha ingresado entonces en la realidad del sentido común y aprende a disfrutar del hecho de manifestarse a través de su máscara. Al inicio descubre un placer singular al ocultarse de la mirada ajena y disfruta cuando el desaparece a la vista del interlocutor o cuando el interlocutor juega a que se retira de su campo visual. El juego no está completo cuando alguno desaparece sino en el descubrimiento del rostro. Se siente seguro de que, al no ver el rostro del otro, él no deja de existir, sino que permanece. La experiencia de estar y no estar se torna en la base de la experiencia del rol futuro. La máscara es precisamente aquella que nos cubre de la mirada de los demás y al mismo tiempo la que ofrece la posibilidad de ejercer poder sobre los demás de un modo placentero para el “nosotros” que puede “leer en conjunto” (co-lectivo). La experiencia de ver lo mismo es engañosa pero es un esfuerzo de la cultura por lograr mayor seguridad. Sabemos que no es posible que dos personas vean lo mismo pero seguimos creyendo que es posible el consenso.

La máscara de actuación (*prosopón*) equivale al rol social que nos protege mientras aprendemos a punta de ensayo y error a plasmar nuestro “sello” (*charákte*) personal en la máscara. La persona diestra para la actuación “se hace una con su rol” (juega) y se autoafirma en la medida en que se vuelve cada vez más capaz dentro de su rol (social)

ya sea como “miembro” de una sociedad como la familia, “unido” a una persona en la pareja o siguiendo un “llamado” en la vocación de servicio laboral. En cada rol social (máscara) el sujeto será productivo para la sociedad y estará reconocido por ella. El rol social es por eso también una atmósfera de valores que alimenta en tanto protege a cada individuo. Los problemas psicológicos surgen cuando el individuo “fracasa” en sus roles sociales. El neurótico se esconderá en su máscara de actuación porque se ha dado cuenta del juego de roles, está hiperconsciente y usa su máscara en defensa propia. No puede jugar bien, teme no entender las reglas del juego y las convierte en el fin de su esfuerzo por mantenerse dentro del juego pero no es feliz porque no tiene permiso para vivir. Por eso se comete injusticias de modo permanente al pensar que no es querido o que es “poca cosa”. Se está comparando con otro para superarlo.

El psicópata (antisocial) se esconderá detrás de la máscara para reírse del juego que le permite realizarse en el medio social. Por eso está incapacitado para el diálogo. Para sustituir lo que en el “sano” es reconocimiento se propone experimentar la victoria (ansia de poder) sobre cada personaje del juego. Al sacar al jugador de su juego tiene la sensación de estar jugando también. Lo que interesa al psicópata no es el juego sino el control del juego. Para él las personas son “peones” dentro de un tablero. No disfruta del juego sino de experimentarse poderoso cuando desarma el juego. De ahí cierta tendencia a la premeditación pero con actitud imediatista. La máscara del psicópata está vacía de él, va por detrás de ella sólo para sacar provecho. Ese es su único lugar de juego en ver qué sucede cuando puede doblegar por el simple hecho de doblegar y vencer a todos sin cumplir las reglas de juego. Es por eso que el psicópata suele ser mitómano.

En el sujeto denominado normal encontraremos escenas neuróticas, a veces psicóticas y psicopáticas pero en grado casi imperceptible al ojo del “Gran hermano”. Él no se da cuenta que está jugando porque mientras juega disfruta de “la vida con los demás” (“experiencia nosística” en Fritz Künkel, 1968). Está distraído en su juego y por eso no se da cuenta a cada instante de que en cualquier momento morirá o que de tomar una decisión a cada minuto está modificando el curso de la historia. Se arriesga como en todo juego una persona se aventura a un resultado incierto. La máscara y el actor son inseparables (identidad) y crea relaciones inseparables a través del tiempo, pero sabe tomar distancia (discreción), intuye el tiempo del otro y por eso puede sincronizarse durante su actuación (empatía). Pero el acercamiento modulado y la discreción son formas de poder limitado. Será necesario también salir al encuentro de los problemas (agresividad) y a veces no tomar en cuenta el sentimiento del otro sino de uno mismo (instinto de conservación). Demasiada empatía puede ser fatal en un mundo de máscaras con origen distinto y perspectivas múltiples. Cada persona tiene su destreza propia y el humano “sano” es diestro en cada rol que escenifica pero corre el riesgo de especializarse en una determinada máscara. La psicoterapia sirve fundamentalmente para optimizar el disfrute en cada rol (máscara de actuación).

El que padece de psicosis es el más lúcido de todos, ve la realidad tal como es fuera del juego de las máscaras. Mira a través de su máscara pero se exonera de jugar. Se libera del juego neurótico de norma que lo tortura a cada paso o del miedo a la enfermedad y la muerte. La locura es una forma de ocio prolongado y de risa y baile sin los demás. La locura hace suya la muerte muriendo al juego de los humanos. En su figura extrema es la disolución del constructo psíquico: la máscara sin actor. La máscara entonces es la que permite el contacto con el impulso vital humano (finalista) y el

encuentro con uno mismo (ficción). El origen de la máscara de actuación parte de un baile ritual que mezcla el placer de no hacer algo (tributo al imperativo de vida en el ocio) que desemboca en el juego. Cada cultura lo grafica en un baile sincrónico (comunitario) y de obediencia llevada a su extremo en el sacrificio de un hombre o de un animal (tributo al imperativo de convivencia). En el ocio hay una abdicación a todo proceder (placer) y en el sacrificio hay un sometimiento a la voluntad de algo más poderoso que uno y que todos (deber). La máscara sacrificial o la máscara ritual tiene un origen religioso y la religión surge del deseo de volver a ser uno (*re-ligare*), mandato único e imposible de cumplir plenamente, por eso la tendencia a permanecer para siempre. La filosofía griega en sus inicios no solo habló de la máscara teatral sino que nos contó mitos y nos habló de la máscara ritual que hoy los humanos conocemos como un nuevo rol, aislado, siendo en realidad el rol por excelencia: *la diversión*.

En su origen es el baile, el carnaval y la “celebración” de origen ritual estaba dedicada a un determinado tiempo. Era necesario ubicar aquello que es inubicable (lo sagrado, uno y todo al mismo tiempo), el “nosotros” a diferencia del yo que se diferencia de otro yo. La característica del ritual sagrado es la representación de todo el colectivo en un baile o en un canto mediante el cual se expresa el carácter doble del mandato único de ser uno. Los griegos hablaron de “tragedia” (*tragodía*) como canto sacrificial y de “comedia” (*komodía*) los danzantes reían enmascarados (anónimos) y cantaban mientras perseguían a quien darían muerte (Zimmermann, 2012). El rito sangriento y horrible a los ojos del sentido común adquiere un sello de unidad que se expresa en el baile y el canto propios de la alegría (placer) y de un acto que expresa creencia en un ser supremo al que hay que suplicar piedad (sentimiento de inferioridad) por medio de un acto de obediencia total (matar a otro ser humano o a un reemplazo

animal). El acto que sintetiza la existencia humana (el doble imperativo) está graficado en una “paradoja” no en una contradicción. El sentido mundano del humor como “sentimiento transitivo” (Lersch, 1974), es una culminación de la alegría que ha quedado insatisfecha por la imperfección del mundo. El sentido del humor sería en el fondo una expresión de confianza en la creación, la intuición de un orden que opera detrás y que confía precisamente porque hay justicia detrás de todo el caos que se puede entrever en la realidad. Es por eso que el sentido del humor está sostenido en paradojas y en una cierta compasión en la medida que no se ríe del otro sino con los demás (expresión elevada del sentimiento de comunidad).

La máscara ritual representa el centro que la psicología ha olvidado cuando grafica construcciones de la personalidad “hacia arriba” y la tendencia de una psicoterapia que procura adaptar al individuo según los intereses del sistema secundario de referencia. El momento integrador del constructo se ubicaría precisamente en su flexibilización, en la experiencia del yo suspendido (ni arrastrado hacia arriba ni hacia abajo ni angostado por los dos lados) sino como lo que es, hechura del imperativo que aparece como doble. El baile de máscaras rituales es armónico (canto y baile) como dionisiaco (acciones sacrificiales), el baile puede ser sincrónico o desenfrenado y el canto puede ser alegre como lúgubre. En la terapéutica neoadleriana (marginal) se hace evidente no sólo el nuevo rol que Alfred Adler no había nombrado. La psicología individual encontraba que el hombre puede realizarse dentro de los roles de trabajo, pareja y familia (Ansbacher y Ansbacher, 1959), mientras que el Análisis Transaccional menciona un cuarto rol que es clave, la diversión. Todos los demás roles exigen cierto grado de tensión.

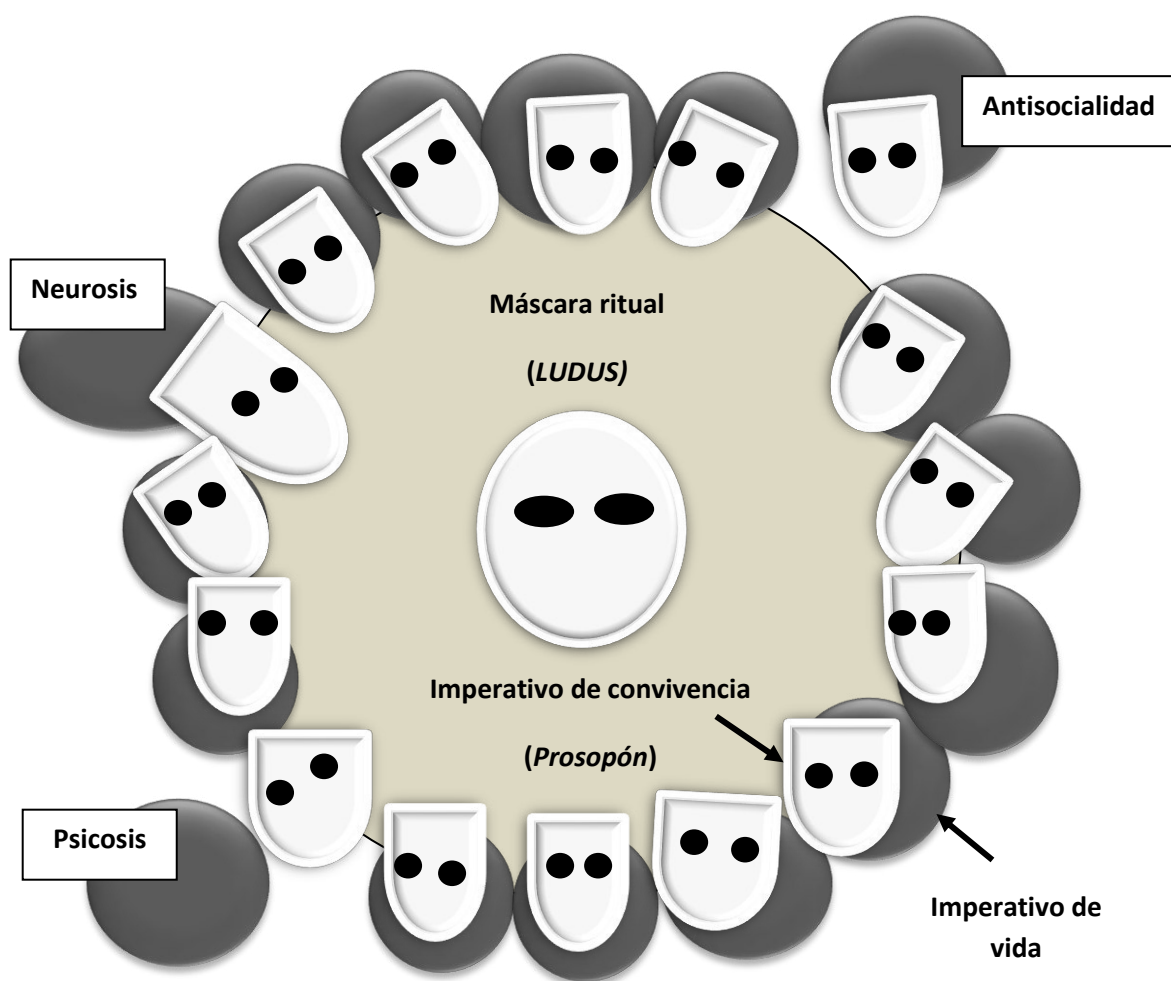


Figura 4. Máscaras de actuación, Máscara ritual y “Patología”

La máscara ritual (lúdica y sacra) permite a cada uno realizarse en comunidad. Para el cumplimiento del imperativo de convivencia (que procura el cumplimiento del imperativo de vida en cada uno del “nosotros”) la cultura por medio de la tradición de lenguajes ofrece posibilidades de movimiento dentro de *roles* (familia, pareja y trabajo) que mantienen la vida del *sí mismo colectivo* que sólo se pueden sostener en el sentido lúdico de la existencia. El sujeto “normal”, que ha interiorizado suficientemente la norma en el *dressat* se encuentra aligerado de la *tensión* (doble imperativo) que genera la doble arquitectura de la conciencia. Lo que en psicología denominamos “conducta patológica” serían formas de descontextualización de la conducta respecto del sentido de comunidad, recursos para no experimentar la hipertensión psíquica generada en inadecuados *dressates*.

Hay que cuidarnos en las relaciones laborales, hay hipocresía, competencia tanto como un prestigio que conservar. En el rol pareja hay que mantener vivo el sentimiento y hacer permanentemente acuerdos razonables para convivir. En el rol familia hay una responsabilidad enorme de ser hermano, padre-madre e hijo. El diálogo y la convivencia implican esfuerzo de sesión y compromiso. Pero en el rol de diversión hallamos un espacio más amplio del comúnmente aceptado. En una sociedad de logro individual (productividad económica) el ocio, el juego y el sentido del humor pueden estar devaluados. Incluso la psicología, de modo justificado, lo sitúa como un rol más, cuando en realidad se trata de un rol por excelencia (máscara ritual). No se trata de disminuir el valor de los roles anteriores sino de darles mantenimiento dentro del gran rol de diversión. Lo contrario sería actuar como un sujeto “ocioso”, “jugador” y “burlón”, haciendo una síntesis en el argot peruano, un “vivo”. En el lenguaje de la psicología individual adleriana hablaríamos de una forma de compensación de un profundo sentimiento de minusvalía.

La capacidad de ocio implica saber darse tiempo para disfrutar sin tener que responder a otros. Esta experiencia vital se transfigura en el plano religioso y se transforma en paz como experiencia de estar no estar en deuda y sin jalones imperativos sino dentro del cauce del río vital (deseo de vivir juntos otra vez). Dios como descanso eterno y “plenitud del yo” (salvación) es una forma extraordinaria de expresar el ocio en clave humana. El juego está en crear sin esperar agradar a otros (egoísmo sano), un placer moderado y delicado de una persona que lo sabe proponer a otros (ética). Jugar es no sólo comprometerse sino ante todo involucrarse en el diálogo. La capacidad de compromiso que tiene en su núcleo fe en el otro y añoranza del otro. Juego es aprender algo cada día por gusto no para estar más “preparado” que la competencia. En su origen

el juego nos enseña a ponernos de acuerdo (sincronía). El sentido del humor que en la psicoterapia se evidencia, sobre todo, en grupo cuando reconocemos que nuestro gran problema está distribuido en los demás en forma de un “diagnóstico” diferente. El sentido mundano del humor es la evolución de las dos anteriores (del ocio y del juego). Es la capacidad por excelencia de *saber quitarse la máscara al mismo tiempo que el otro* (sincronía) por un momento para recordarnos que estamos más cerca de lo que suponemos. La risa del grupo hace que por un instante nos perdonemos mutuamente por estar cuidándonos tanto del juicio ajeno. La risa humorística es capacidad para ser imperfectos y para volver a ponernos de acuerdo.

El rol de diversión, que no es dispersión, viaja a través de los demás roles y los revitaliza. Ningún rol puede permanecer por mucho tiempo sin la capacidad de reírnos de nosotros mismos y es imposible el sentido del humor sin permiso para el placer dentro de las reglas del juego. La terapéutica ociosa y despreocupada del cínico tanto como la del hedónico pueden entreverse en los fundamentos de la psicoterapia teleoanalítico adleriana.

CONCLUSIONES

A partir de lo expuesto en los capítulos precedentes concluyo lo siguiente:

1. El teleoanálisis pertenece a la tradición marginal pático- cismundana: El pensamiento de Adler se desarrolla paralelo a su estadía dentro del movimiento freudiano que responde a la tradición marginal pática-cismundana. Carl Jung se plantea más cercano al idealismo platónico, mientras que Alfred Adler sigue de modo evidente en la línea de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, herederos de la tradición marginal pático-cismundana. Por otra parte, el teleoanálisis adleriano tiene por objetivo eliminar la posibilidad de psicologismo aún propio de la Psicología individual adleriana y con ello llenar el vacío dejado por Adler. La terapéutica adleriana y teleoanalítica dan cuenta de la facilidad para realizar la cura desde una postura humorística y paradójal que encuentra sus bases en la filosofía marginal griega.
2. En el teleoanálisis se concibe cada sistema de la personalidad como dos esferas de realidad humana en equilibrio pero sin proponer el dominio de uno (trastorno obsesivo-compulsivo) u otro (antisocialidad) sistema. El sistema primario y el sistema secundario no priman el uno sobre el otro como ocurre en la psicoterapia contemporánea. Nunca hubo real oposición entre los fines conscientes e inconscientes, por lo tanto no tendría por qué existir incongruencia entre fines conscientes e inconscientes. Conspirar en favor de lo inconsciente no es traicionar los principios del *common sense*. El camino que resume las dos finalidades es precisamente el sentido del humor.
3. Con el modelo teleoanalítico de la personalidad se evidencia que el yo es tensión desde un imperativo que aparece doble: El Teleoanálisis adleriano justifica desde su

praxis la necesidad de abordar la cura de la neurosis desde el *sistema primario de referencia* o “lógica de los afectos”. La cura psíquica no requiere el jalón tectónico *hacia arriba* (Frankl) o *hacia abajo* (Freud), sino del equilibrio de los sistemas que configuran el *ego ficcional* (con su sentimiento del propio poder y del valor propio) que no se auto-absolutiza al absolutizar sus metas. El yo no es algo estático sino que lo integran las finalidades conscientes y no conscientes. El yo es, en cierto modo, las metas ilusorias de aquella biología que implican una relativa *tensión* con la cultura introyectada.

4. Se reconoce en el ocio, el juego y el sentido del humor una forma de interpretar el yo como constructo biocultural. No hay desquiciamiento en la dualidad sino apertura en el disfrute del nosotros. La filosofía cínica se correlaciona con la actitud del terapeuta adleriano de aliarse con el sistema primario que tiende a la autarquía y a no tomar en cuenta, los valores sociales del sistema secundario de referencia. El ocio entendido no como ociosidad sino como una actitud desafiante ante la tendencia de la sociedad al utilitarismo y la competitividad, se convierte en el contexto dentro del cual todo impulso a la actividad se sofisticaba en forma de “juego” (sentido lúdico de la vida) y en el cual es posible convivir con disfrute. La convivencia exige, pero el sentido lúdico que se afianza en el “*dressat*” integra la norma y el goce, haciendo posible que el sujeto construya un ego flexible. El mandato VIVE y el imperativo CONVIVE no se reconocen sino como un solo imperativo que es precisamente el sí mismo finalista. La psicología individual y teleoanalítica reconocen a este “sí mismo universal” como “sentimiento comunitario”. El yo individual es parte del instinto de conservación de otro yo semejante.
5. La paradoja es la arquitectura del sentido del humor. La terapia más natural es la risa de uno mismo. La filosofía marginal cismundana promueve una terapia no por

intensión sino como consecuencia de la *autenticidad de vida*. Se convierte en una fuente de la cual la psicología puede servirse para potenciar la cura fundamental: permiso psicológico para “vivir-con” (con-vivir). La filosofía marginal lleva consigo además la pedagogía fundamental: un modelo *humorístico-irónico* (cinismo en sentido originario) que no se aprende en el adoctrinamiento ideológico de la psicología sintomática (orientada al déficit) y de la psicoterapia no-sintomática (orientada a la productividad) que propone dejar de sufrir a cambio de dejar de pensar. La estructura paradójica del sentido del humor evita que haya una disonancia sistémica porque revela el fondo lúdico de la realidad. Cuando estamos en situación de risa o participamos de una acción humorística solemos experimentar con mayor nitidez nuestra confianza básica. El sentimiento mundano del humor nos religa.

6. El hombre encuentra la plenitud de sí mismo cuando se saca la máscara al mismo tiempo. En el ámbito de la máscara de actuación, uno desenmascara a otro o desenmascara su propia imperfección. En el sentido del humor hablamos de una máscara ritual en la que domina la atmósfera del nosotros y donde hay un objetivo profundo: la reflexión sobre un tema que trasciende a la vulnerabilidad de un sujeto particular. El rito del sentido del humor se representaría como un sacarse la máscara todos por un instante y al mismo tiempo. La tragedia y la comedia de la vida queda escenificada en el sentido del humor que al final descubre la bondad del mundo y el hecho de querer seguir viviendo. La máscara ritual contiene a todas las máscaras expresivas. El impulso vital que cobra formas anónimas en el impulso a la actividad es parte de la ficción humana cuando se torna en juego que es la dialéctica entre riesgo total (creencia) y placer (revolcarse en la vida). Llegar a la madurez de estas experiencias es ingresar en el terreno del sentido del humor en donde el mundo

imperfecto, de alguna forma, queda superado por la experiencia de nuestra propia vulnerabilidad cantada y bailada rítmicamente. El baile es también la escenificación de nuestra posibilidad de ponernos de acuerdo mientras seguimos disfrutando.

7. En el teleoanálisis surge la posibilidad, por las características de su teoría y de su terapia, de recuperar la máscara ritual. Todo rol tiene una dimensión lúdica en tanto actuación dentro de una serie de reglas, pero en todos los roles hay una limitación que le viene dada de la finalidad social, el cuidado permanente que sólo se pierde en el rol diversión. El grado de tensión del rol diversión es muy bajo por su misma naturaleza. Lo que parece trivial y menos productivo, sin embargo, se torna en fundamental. La experiencia enseña que si en cada rol hay poco coeficiente de ocio (descanso, pasatiempos, pausas), juego (capacidad para involucrarse, no sólo compromiso formal) y sentido del humor (capacidad de reírse y de tomar distancia de sí mismo), hay mayores posibilidades de que el rol se anquilose y dañe vertebralmente la relación familiar, marital o laboral. El baile de la máscara ritual sostiene a la escenificación cotidiana en cada rol social.
8. Necesidad de revaloración de la filosofía marginal pático-cismundana como fundamento de la terapia teleoanalítica: Se hace necesario recuperar el espíritu de la filosofía griega. El Teleoanálisis, como parte de la psicología profunda y dentro de la tradición adleriana es el depositario de la recuperación de la *psicología del humor* (de la imperfección) que ya figura en el marco de la filosofía marginal griega como invitación a la vida coherente. Por este camino va el cinismo, el escepticismo, el anarquismo, el epicureísmo y el también el estoicismo. La estructura teleoanalítica de la personalidad revela que la terapéutica que se puede lograr desde la filosofía, no descarta la orientación “teórico-transmundana”, aunque se decide por el camino de la

no rigidez, de la “flexibilización” de la vida; toma las herramientas sin uso que están en el sótano al que nos hicieron temer desde el inicio: el goce de vivir. La prioridad de la psicoterapia será entonces el gozo de vivir y la alegría de convivir a pesar de todo.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, A.** (1970) *El sentido de la vida*. Barcelona: Luis Miracle.
- Adler, A.** (1984) [1912] *El carácter neurótico*. Barcelona: Paidós.
- Allport, G.** (1986) *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder.
- Ansbacher, H. y Ansbacher, R.** (1959) *La Psicología Individual de Alfred Adler. Presentación sistemática de una selección de sus escritos*. Buenos Aires: Troquel.
- Bartra, R.** (2010) *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. FCE y Pre-Textos.
- Bataille, G.** (2013) *El erotismo*. Barcelona: Fábula
- Brachfeld, O.** (1970) *Los sentimientos de inferioridad*. Barcelona: Editorial Luis Miracle.
- Capelle, W.** (1992) *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Carter, W.** (2007) *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Navarra: Verbo Divino.
- Colli, G.** (2010) *El nacimiento de la filosofía*. Buenos Aires: Fábula.
- Comte-Sponville, A.** (2005) *Diccionario Filosófico*. Barcelona: Paidós.
- Cornford, F.** (2011) *Antes y después de Sócrates*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Croatto, J.** (2002) *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires-Pamplona: Editorial Guadalupe-Verbo Divino.
- Crossan, J. D.** (2007) *El Jesús de la historia: vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica.
- Crusafont, M. Meléndez, B. y Aguirre, E.** (1986) *La evolución*. Madrid: Bibliotecas de Autores Cristianos.

- De Tales a Demócrito** (2001) *Fragments presocráticos*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza Editorial.
- Derrida, J.** (2012) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Descartes, R.** (2012) *Discurso del método*. Estudio preliminar, traducción y notas de Eduardo BelloReguera. Madrid: Technos.
- Diógenes Laercio** (2016) *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial.
- Dussel, E.** (2009) *Ética de la liberación*. En la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta.
- Dussel, E.** (2017) *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Eisenbaum, P.** (2014) *Pablo no fue cristiano. El mensaje original de un apóstol mal entendido*. Navarra: Estrella.
- Ellis, A. y Grieger, R.** (1990) *Manual de terapia racional-emotiva*. Vol. 2 Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Eschenröder, Ch.** (1987) *En qué se equivocó Freud*. Barcelona: Herder.
- Filón de Alejandría** (2005) *Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Fischl, J.** (1984) *Manual de historia de la Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Foucault, M.** (2007) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fraile, G.** (2005) *Historia de la Filosofía*. Tomo I y Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Frankl, V.** (1990) *Logoterapia y Análisis Existencial*. Textos de cinco décadas. Barcelona: Herder.
- Frankl, V.** (1991) *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Freud, S.** (1948) *Obras Completas*. Volumen II. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

- Gadamer, H.G.** (1999) *Verdad y Método*. Tomo I Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gallagher, S. y Zahavi, D.** (2013) *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Gual, C.** (2014) *La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- García, M. y Macías Villalobos, C.** (2008) *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Volumen I - Madrid: Ediciones Akal.
- Grondin, J.** (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Guthrie, W.** (1999) *Historia de la Filosofía griega*. Tomo VI - Introducción a Aristóteles. Madrid: Editorial Gredos.
- Guthrie, W.** (2005) *Historia de la Filosofía griega*. Tomo II. Versión española de Gredos, Madrid. Barcelona: RBA Coleccionables.
- Grupo Tempe.** (2008) *El reino de la noche en la antigüedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Habermas, J.** (2010) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Ed. Trotta.
- Hadot, P.** (2009) *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay.
- Heidegger, M.** (2003) *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Huizinga, J.** (2012) *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jaeger, W.** (2005) *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- James, E.** (1973) “Religión prehistórica” en Bleeker, C. y Widengren, G. *Historia Religionum. Manual de Historia de las religiones*. Tomo 1. Religiones del pasado.
- Junchaya, R.** (1985) *No es tu destino, es tu programación*. El ABC. Lima: Coperat.
- Kant, I.** (2011) *Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán-español*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kertész, R.** (1985) *Análisis transaccional integrado*. Buenos Aires: Ippem.
- Kloppenborg, J.** (2005) *Q, El evangelio desconocido*. Salamanca: Sígueme.
- Kuhn, Th.** (1994) *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Künkel, F. y Dickerson, R.** (1968) *La formación del carácter*. Buenos Aires: Paidós.
- Leal, J. et al.** (1965) *La Sagrada Escritura, texto y comentario por Profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento, tomo 2. Hechos de los apóstoles y cartas de San Pablo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lersch, Ph.** (1974) *La estructura de la personalidad*. Barcelona: Scientia.
- Lévi-Strauss, C.** (2011) *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lipovetsky, G.** (2007) *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama.
- López-Ibor, J.J.** (1969) *Rebeldes*. Madrid: Rialp.
- López-Ibor, J.J.** (1975) *Peligro en las aulas*. Madrid: Editorial Tercer Milenio.
- Lledó, E.** (2014) *El epicureísmo*. Madrid: Taurus.
- Marías, J.** (2013) *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Meier, J. P.** (2011-2017) *Un Judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* (5 tomos): Estella: Verbo Divino.
- Merani, A.** (1976) *Diccionario de psicología*. México D. F.: Grijalbo.
- Motte, A.** (1997) “Lo sagrado en la naturaleza y en el hombre”. En Ries y otros. *Tratado de Antropología de lo sagrado. Las civilizaciones del mediterráneo y lo sagrado*. Tomo 3. Madrid: Trotta.

- Nehamas, A.** (2005) *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- Nietzsche, F.** (2011) *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F.** (2012) *El Nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nussbaum, M.** (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- Onfray, M.** (2008) *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anagrama.
- Onfray, M.** (2011) *Freud. El crepúsculo de un ídolo*. Madrid: Taurus.
- Oro, O.** (2005) *Persona y personalidad. Distintos enfoques a partir de una visión de conjunto*. Buenos Aires: Fundación Argentina de Logoterapia “Víctor E. Frankl”.
- Peñaloza, W.** (1973) *El discurso de Parménides*. Lima: Ignacio Prado Pastor (Editor).
- Polo, M.** (2016) *El silencio del rey mono. Autoconocimiento y ética*. Lima: UNMSM Fondo Editorial.
- Popper, K.** (1999) *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona: Paidós.
- Poratti, A. et al.** (2014) *Los filósofos presocráticos*. Tomo III, Madrid: Gredos.
- Pozo, C.** (1981) *Teología del más allá*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Quitmann, H.** (1989) *Psicología humanística*. Barcelona: Herder.
- Reichenbach, H.** (1967) *La filosofía científica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rogers, C. y Rosenberg, R.** (1981) *La persona como centro*. Barcelona: Herder.
- Rohde, E.** (2006) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Rorty, R.** (1983) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Ruhle, A.** (1941) *Freud y Adler*. México: Atlante.
- Sullivan, H.** (1964) *La teoría interpersonal de la psiquiatría*. Buenos Aires: Psique.
- Theilhard de Chardin, P.** (1966) *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus.
- Titze, M.** (1983) *Fundamentos del teleoanálisis adleriano*. Barcelona: Herder.
- Titze, M.** (1999) *Die heilende Kraft des Lachens. Mit Therapeutischem Humor frühe Beschamungen heilen*. München: Kösel Verlag.
- Titze, M. y Eschenröder, Ch.** (2000) *Therapeutischer Humor. Grundlagen und Anwendungen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Vanzago, L.** (2011) *Breve historia del alma*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Varenne, J.** (1995) “La India y lo sagrado” en Ries y otros. *Tratado de Antropología de lo sagrado. El hombre indoeuropeo y lo sagrado*. Tomo 2. Madrid: Trotta.
- Waldenfels, B.** (1997) *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Weber, M.** (2006) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Caronte Ensayo.
- Widengren, G.** (1976) *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- Wortis, J.** (1953) *La psiquiatría soviética*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Zimmermann, B.** (2012) *Europa y la tragedia griega. De la representación ritual al teatro actual*. Madrid: Siglo XXI.

Datos recuperados de <http://etimologias.dechile.net/?terapeuta> (02 de Noviembre, 2017).

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Dimensiones de la máscara en las finalidades del sistema secundario.....	123
Figura 2. Doble imperativo como expresión del mandato de supervivencia.....	167
Figura 3. Las cuatro finalidades como expresión del doble imperativo.....	193
Figura 4. Máscaras de actuación, máscara ritual y “patología”	209

VOCABULARIO

Aparecer del doble imperativo: el imperativo o trama inconsciente se puede concebir como doble desde la percepción humana debido a la conciencia refleja. Podemos percibirnos a nosotros mismos. El individuo percibe necesariamente biología y aprendizaje simbólico de un mundo normado. La biología siente deseo y malestar, mientras que existe una dimensión diferente que el lenguaje permite denominar “yo”. La conciencia individual se entiende entonces como ajena a “sus” dos aspectos constitutivos y “se” representa a “sí misma” como alguien entre dos dimensiones que le exigen algo: VIVIR exige la biología mientras la sociedad, por medio de sus roles dice: “No te realizarás como persona si no dejas tu sello (carácter) en la máscara”. El rol social se convierte en la expresión visible del imperativo de convivencia. Se trata en realidad de un aparecer, porque biología y cultura no son dos cosas distintas.

Burla: es la respuesta natural de un sujeto ante la percepción del ridículo en alguien. Diferente de “escarnio”.

Burlesco: relacionado con la broma, el ánimo festivo y la informalidad. Asociado a rebeldía y sarcasmo.

Caricia: estímulo de reconocimiento de la persona, de sus cosas o circunstancias.

Cinismo (en sentido psicológico): menosprecio consciente, expresado en conductas manifiestas (decir y hacer) que pretenden vulnerar valores y creencias que son prioritarias para otros, descalificando de este modo, no sólo las ideas sino a la persona identificada con dichos valores y creencias. El cinismo tiene por objeto hacer daño sin tener ninguna consideración por los sentimientos de los demás. Asociado a sarcasmo.

Conciencia: Como estructura es un constructo biocultural y como función es la capacidad de responder ante situaciones. La conciencia nuclear está en la capacidad de juicio, la moralidad y el sentimiento de cordialidad.

Conocimiento místico-religioso: Es una forma de conocimiento que pone en jaque a la racionalidad. Se propone anterior a uno y por encima de uno y posterior a nuestra vida. Podemos no creer en el mundo de lo sagrado pero el conocimiento religioso realiza un juego imposible de sortear: se presume supra-racional, anterior a nuestra razón y debido a ello no es posible negar racionalmente su existencia. El conocimiento místico-religioso, a diferencia de otros tipos de conocimiento se presume revelado para prolongar la vida terrestre de modo indefinido. Por esta razón este tipo de representación de la realidad es una forma de promesa de que la vida tiene plenitud de sentido.

Doble estructuración de los sistemas de la conciencia desde el Análisis Estructural:

La configuración de la personalidad según el Análisis Transaccional de Eric Berne (AT) presupone dos sistemas principales (Padre y Niño) que en su proceso de desarrollo crean nuevas programaciones que son la síntesis de la biología y de la cultura. El AT sin embargo presenta esta configuración como una evolución desde la biología y concibe la síntesis denominada “Adulto” como una entidad particular diferenciada y con expresiones más racionales que las parentales (normativas) e infantiles (afectivo-instintivas). Sin embargo, las diferenciaciones inter-estado del yo que sirven a la hora de clasificar el tipo de transacciones y modos en que construimos diálogos (adecuados y tóxicos), son caminos necesarios en contextos vitales distintos y por eso todos igualmente racionales. Cada sub-estructura de la personalidad es el reflejo de la realidad exterior entendida como *res cogitans* y *res extensa*. La vía del Estado del yo Niño

representa la vertiente del imperativo existencial “VIVE” mientras que el Estado del yo Padre representa la vertiente del imperativo co-existencial “CONVIVE”. En este sentido La síntesis de la conciencia se evidencia en las conexiones intra-estado conocidas como Adulto en el Niño, Adulto del Adulto y Adulto del Padre. La conciencia sería entonces el resultado de diversas estrategias de acción que el niño y luego, más tarde el adolescente ha confeccionado de modo más o menos creativo para concretizar las finalidades conscientes e inconscientes.

Doble imperativo “VIVE y CONVIVE”: La conciencia, en tanto capacidad del constructo, no sólo para reaccionar, también para responder ante situaciones es resultado de como la norma cultural (imperativo genético-convencional) y la norma biológica (imperativo genético-pulsional) se reencuentran en un sujeto particular que tiene la posibilidad ver como ajena a su biología la normatividad social además le constituye. El yo consciente es una referencia de la memoria con una serie de metas. El yo es, por tanto una ficción, la persecución de un fantasma), mientras el sí mismo es una reconstrucción de quienes conocieron a dicha persona. Cada sujeto es como un texto leído por el otro. Nos vamos modificando mutuamente hasta quedar identificados como una ficción sin posibilidades de realización individual. Entonces la reconstrucción del yo pasa a manos del deseo de los demás. Cada meta ficcional del yo responde al imperativo VIVE – CONVIVE que es en todo momento inconsciente. Sus manifestaciones más conocibles son a su vez muy personales de tal forma que la meta racional (que el teleoanálisis actual denomina finalidad noética) es legible para los demás y la meta personal (que el teleoanálisis actual denomina finalidad emocional), aunque es más difícil de traducir, es parte central de la vivencia del yo. El mandato VIVE – CONVIVE se realiza en cada sujeto como una realidad plena de sentido cuando

piensa y siente, mientras que las finalidades periféricas (finalidad social y finalidad biológica) se mantienen en una especie de lejanía y anonimato respecto de la vivencia nuclear. Sin embargo estas finalidades periféricas sostienen de modo inconsciente toda actividad particular y movimiento autonómico.

Dressat: Para el teleoanálisis adleriano es una instrucción cognitivo-comportamental imperativa realizada en situación de aprendizaje temprano, cuya obediencia o desobediencia implica una consecuencia reforzante o castigadora. Las opiniones secundarias que son tipificadas por quienes instruyen no siempre están en oposición a los intereses primarios del niño, pero ocurre que un *dressat* provocará una contrapresión igualmente agresiva desde el plan inconsciente del niño que desencadenará fuertes experiencias de vulnerabilidad y futuros conflictos neuróticos. Desde mi perspectiva el *dressat*, al margen de las consecuencias de normalidad y patología que contengan, representan el momento de conexión entre los dos sistemas de referencia porque revelan el interés de la cultura de, por medio de la norma (lúdica y potente, violenta y desempoderada), procurar más tiempo de vida y por tanto mayor posibilidad de disfrute. El valor antropológico del *dressat* no está ubicado en el receptor sino en el sentido que tiene para el emisor. El momento de “clic” que inicia la formación de la conciencia moral es inconsciente porque el niño desconoce las razones beneficiosas de las órdenes de adiestramiento. El niño puede asumir no solo obedientemente el imperativo sino que lo puede hacer gustosamente, sobre todo en situaciones de juego. Con el tiempo irá reconstruyendo la escena y será en etapas posteriores cuando experimentará el goce del compromiso que le permite involucrarse incondicionalmente con los intereses de otros por vía empática e intuitiva. Desde el punto de vista psicológico, el *dressat* es negativo en la medida que se realiza en una etapa de poco desarrollo cortical. El aprendizaje

implicará “violencia” por parte de las personas importantes de referencia y el inicio de toda construcción neurótica de la realidad. Desde la perspectiva antropológica es el lugar de encuentro del doble imperativo.

Escarnio: es la burla motivada por el encono personal o “burla malintencionada”. Asociada a crueldad.

Filosofía de la conducta: propuesta de estudio filosófico sobre la actividad de origen consciente que involucra las condiciones basales de la misma respondiendo al qué y al para qué de dicha actividad. La filosofía de la conducta serviría para reconocer la ideología subyacente en los presupuestos teóricos de la psicología y de la psicoterapia.

Filosofía marginal: Es el conjunto de filosofías de tradición socrática cuya característica es despreciar el discurso abstruso y poner énfasis en la coherencia de vida. Su presencia resulta incómoda porque su ejemplo es ético en extremo y por ello antisistema. Esta tendencia antisocial se relaciona con el *sistema primario de referencia* del teleoanálisis. Recibe el nombre de “marginal” porque no es tenida como una filosofía propiamente dicha por quienes aspiran a un pensamiento más llevado a la teorización. Quien la vive se encontrará “al margen” de la sociedad porque en la sociedad prima quien tiene poder político y económico sobre otros y en la filosofía marginal, sobre todo en la “marginal de orientación cismundana” hay un anhelo insobornable de libertad. Los compromisos y poderes sociales ayudan poco en este objetivo. Una vertiente más cercana a la socialidad es el estoicismo cuyas ideas son más afines al *sistema secundario de referencia*. Es de fácil comprensión y resulta atractiva por su capacidad pedagógica y terapéutica. Por eso es de fácil difusión entre quienes no acceden ni exigen razonamientos metafísicos y soluciones a problemáticas de laboratorio.

Filosofía *sensu stricto*: La denominación de esta filosofía está basada en la diferenciación que hace Enrique Dussel (2017) entre *filosofía en sentido estricto* (eurocéntrica) y *filosofía en sentido amplio* (orientales) remarcando con ello el error de considerar el origen de la filosofía en Grecia. Cabe señalar que en esta tesis el concepto de “filosofía *sensu stricto*” adquiere un significado próximo pero distinto. Aquí lo usamos provisionalmente para designar a la tradición filosófica proveniente de Sócrates, que desde Platón se perfila como un estudio marcadamente especulativo (*espéculum* = espejo ante el cual uno se puede ver tal cual), teórico antes que práctico, sistemático y programático antes que terapéutico. La filosofía en sentido estricto es para esta tesis, el conjunto de filosofías de tradición socrática con enorme aparato conceptual orientado a dilucidar amplios campos del saber. La filosofía “en sentido estricto”, a diferencia de la filosofía marginal tenderá a ser rigurosa y científica y, adquiere con facilidad un carácter elitista. Sus representantes son, guardando distancia, las filosofías de Platón (acento especulativo) y Aristóteles (rigor científico). Richard Rorty (1983) verá esta tendencia de una filosofía como “espejo” en Locke, Descartes y Kant, camino que seguirán a principios del siglo pasado, Russell y Husserl.

Imperativo o trama inconsciente: la energía vital que viaja a través del tiempo ha ido dando giros evolutivos y creando por medio de ellos pre-programas y programas de supervivencia. El humano ha llegado a ser la expresión del programa más evolucionado: la conciencia. No puede haber la conciencia sin el reconocimiento del doble imperativo que en realidad proviene de un mismo principio que luego se ha convertido en conciencia, es decir en apariencia de doble imperativo. Desde la mirada experiencial se trata de un imperativo inconsciente a modo de trama que nos conecta mutuamente y a veces de experimenta bajo la forma de fenómenos paranormales como la telepatía, la

precognición y la simulcognición. Equivale al nervio óptico de la realidad. No está a la vista pero permite ver todo.

Ironía: dar a entender lo contrario a lo que se dice usando como recurso el gesto y el tono de voz.

Máscara de actuación: Es el *prosopón* de los griegos. La máscara nos diferencia de los demás y nos protege de la falta de sincronía con los demás. La máscara es necesaria para la convivencia. No es posible vivir sin la máscara porque se experimentaría muy pronto la ligera línea que separa la cordura de la locura. Si conociéramos nuestros deseos y pensamientos el mundo sería un caos. La máscara nos permite crecer y madurar como individuos cuando imprimimos nuestro sello en el rol social (carácter).

Máscara ritual: Concepto olvidado en la psicología por abuso del concepto griego de *prosopón* (máscara de actuación). La máscara ritual simboliza la dimensión lúdica del ser humano, su capacidad para ser miembro de un yo superior al suyo. El ocio, el juego y el sentido del humor son las características afectivas que componen el ritual del gran ego comunitario. *Somos el instinto de conservación del otro* y lo celebramos cuando nos despojamos del miedo al castigo (culpa) en la sincronía del baile que representa al yo supraindividual que nos pone fuera de nosotros mismos en el éxtasis dionisiaco. La representación del “nosotros” se revela en la experiencia del azar y de lo indeterminado que posee a cada individuo y lo devuelve a sus orígenes: la experiencia colectiva de vivir para siempre en comunión con la totalidad. Desaparece la máscara individual. Todos se cubren el rostro y escenifican la vida misma que fluye en forma de comedia y de tragedia, de sincronía perfecta y de carnaval. El gran yo que somos por medio del sentimiento de comunidad mata el tiempo, juega y se ríe de sí mismo. El sentido del humor es la expresión más elaborada del sentimiento de comunidad que en el fondo es

gratitud por el hecho de saber que somos los que una vez vivieron. La máscara ritual en psicoterapia responde al “rol de diversión” y a la capacidad de reírnos como rito de unidad al experimentar nuestro parecido cuando nos quitamos la máscara al mismo tiempo. Reír de uno mismo equivale a reír todos juntos. Al quitarnos la máscara de actuación que nos viene dada desde la cultura (CONVIVE) por medio de roles (pareja, familia, trabajo) nos encontramos en la intimidad de una máscara superior que nos envuelve y que la tradición le asigna el nombre de “lo sagrado”.

Neurosis: es un concepto de diferente definición según la teoría que lo aborda. Se trata de un término equívoco porque alude a una “enfermedad de los nervios” (*somatosis*). Sin embargo su uso se ha extendido tanto en el lenguaje psiquiátrico, psicoterapéutico y en el lenguaje profano que aún mantiene su vigencia. Tradicionalmente se trata de un trastorno funcional que implica desadaptación comportamental y esfuerzos conscientes del sujeto, por lo general fallidos, por adaptarse a su medio social. Con frecuencia involucra trastornos psicosomáticos que sirven para el mantenimiento del poder individual. Desde la perspectiva teleoanalítica se trata del esfuerzo que realiza un sujeto por defenderse de la presión que ejerce el sistema secundario normativo sobre sus finalidades inconscientes.

Noético: Asociado a la dimensión del pensamiento y la voluntad consciente. En oposición a “pático”.

Orientación cismundana: es la denominación que reservamos para el conjunto de filosofías que aspiran a preservar antes que nada la libertad del individuo por encima de cualquier interés religioso, político o social. La característica del cismundano es la afirmación (materialista) de la existencia de que la única vida que tenemos es la actual. Por eso afirma el cuerpo, la anarquía y el placer en todas sus formas. Los cismundanos

típicos son los cínicos quienes tienen además una actitud cómica e irónica que encierran muchas posibilidades de sentido del humor. Estas filosofías son expresiones del *estilo de vida primario* de la personalidad en el teleoanálisis. En una filosofía posterior podemos encontrar rasgos cismundanos en Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Marx y Foucault.

Orientación transmundana: es la denominación que reservamos para el conjunto de filosofías comprometidas con una explicación de la realidad desde conceptos metafísicos, incluso religiosos. Cree por tanto en un soporte esencial de la realidad y en un orden que subyace a todo. La referencia modélica es la filosofía platónico-aristotélica tanto como la filosofía medieval que se nutre de ella. Esta filosofía también puede verse en algunos sistemas idealistas como los de Kant, Hegel y Husserl.

Pático: Asociado a la dimensión afectiva que constituye el “pathos” (padecer) del yo. En oposición a “noético”.

Personalidad: Actividad recurrente de origen consciente en tanto modo habitual de ser en cada rol social (Pareja, Familia y Trabajo) cuyo equilibrio depende de la conjugación de las finalidades conscientes y no conscientes.

Personalidad obsesiva: el sujeto puede desarrollar un patrón de conductas según su estilo social de vida. Cuando existe un sobre-desarrollo del sistema secundario de referencia, por lo general debido a una forma de sobrevivencia psicológica (afectiva) dentro del sistema familiar, se va estructurando un tipo de personalidad en donde hay disposición para evitar la manifestación del sistema primario. La personalidad de tipo obsesivo compulsiva mantiene por eso esquemas rígidos de pensar y modos superestructurados de desenvolvimiento en el mundo social. Las normas y reglas junto a

la evitación por desobedecerlas se convierten en el círculo vicioso de atención que le impide entrar en contacto con el disfrute de la vida. Existe en él una tendencia a sobrevalorar la exactitud y la pureza como fórmulas para alcanzar la perfección que es precisamente la meta ficticia de seguridad que ha sido absolutizada. La búsqueda de perfección necesita estar en cierto modo avalado por el entorno, debido a eso, el sobresocializado encontrará en la precisión del verbo, en la vestimenta y el aseo aliados para dar una imagen inmediata de lo que aspira. Luchará, a veces con vehemencia contra lo que signifique un error que será equivalente al fracaso. Luchará tan obsesivamente contra el error que se acogerá a diversas fórmulas sociales de la verdad para encarnarlas. Según su capacidad lúdica (atenuada por la obsesividad) buscará ser uno con un equipo de fútbol, con una afición, o una destreza para jugar (ludopatía). El coeficiente lúdico que normalmente favorece la salud, ahora está exacerbado y la persona ha quedado absorbida por la sensación de que debe jugar (mira el juego desde afuera y lo representa obsesivamente por medio del juego mismo pero ritualizado). La experiencia angustiosa queda entonces atenuada ante el ritual repetitivo de placer reprimido que es sustituido por sensaciones de sentido al experimentar que se gana o se vence lo imprevisto (lo inconsciente). La personalidad obsesiva tenderá entonces a repetir simbólicamente (rituales) para evitar la experiencia de sí mismo (vacío = doble imperativo).

Personalidad antisocial: el individuo puede desarrollar un tipo de estrategias de supervivencia psicológica aferrado a su estilo personal de vida. De existir un sobre-desarrollo del sistema primario de referencia, por lo general debido a que el sujeto ha interpretado las normas sociales como un atentado contra sus intereses. Por sobrevivencia psíquica (afectiva) dentro de su sistema familiar, se van estructurando

estrategias para montar un aparato de obediencia que en realidad es una cubierta para que los fines del sistema primario (antisocial) logren su satisfacción. Desde muy pequeños se entrenarán en diversas formas de sacar provecho personal a través del daño físico o psicológico de los demás, principalmente de quienes signifiquen figuras de autoridad. La experiencia placentera del llamado “psicópata” es la gratuita satisfacción por ganarle al que se atreva a desobedecerlo (juego de dominio), ya que su placer consiste en experimentar placer sin ningún tipo de límite. La figura de autoridad representa el límite de su placer y por tanto su mayor placer es el de burlar su poder por medio de ataques directos o indirectos, físicos o simbólicos en contra de quien obstruye su ansia de placer. Para ello recurrirá a la astucia, la premeditación y el engaño para reivindicar su propio poder de obtener placer sin límite. Mientras más inteligente es el psicópata menos posibilidad de descubrirlo debido a que sabe pasar por persona agradable, recta e incluso vulnerable.

Psicología: Estudio sistemático de la conducta y de las condiciones que la hacen posible

Psicología adleriana: Siguiendo principios de la fenomenología husserliana, se nutre del neokantismo de Hans Vaihinger y del vitalismo nietzscheano, heredero de la filosofía materialista-cismundana. A diferencia de Sigmund Freud, Alfred Adler se presenta como un terapeuta práctico, ajeno al discurso grandilocuente o demasiado elegante (rebuscado). Está centrado en una solución optimista de la neurosis, integrando los sistemas de referencia (aristotélico y hedonista), poniendo el acento en el fondo inconsciente. Los problemas psíquicos se explican desde un sentimiento de inferioridad inconsciente. El psicologismo no le permite a Adler visualizar la importancia de los dos sistemas. (*Ver roles sociales y sentido de comunidad*).

Psicoterapia: proceso continuo de interacción facilitador-facilitado a través de la aplicación de técnicas basadas en conocimientos orientados a la solución de lo que el facilitado considera un problema.

Sarcasmo: es el acto de argumentar en contra de los valores y creencias ajenas con la finalidad de experimentar superioridad al no obtener defensa suficiente ante sus razonamientos. Se trata de una forma de cinismo escudado en el intelecto.

Sentido del humor: sentimiento complejo en tanto experiencia nosístico-vitalista que implica actitud de respeto y entusiasmo por la realidad. Quien goza de sentido del humor procura la reflexión y se mantiene prudente ante la situación psicológica de los demás.

Sentimiento de comunidad: Se trata de un concepto clave de la psicología adleriana relativo a la aspiración noético-endotímica central del individuo para relacionarse e involucrarse de modo incondicional con los demás.

Sentimiento de inferioridad: experiencia de vulnerabilidad cuya emoción latente es el temor respecto al mundo (personas y cosas) que moviliza al individuo a relacionarse y ensayar alternativas (socialmente aceptables) de solución a su desvalimiento. Un sentimiento de inferioridad acentuado deriva en compensaciones que resultan, vistas desde la lógica del sentido común como inadecuadas, exageradas o “neuróticas”. En el teleoanálisis hablamos de “sobrecompensación”, cuando se busca superar el sentimiento de minusvalía con recursos físicos y psíquicos desproporcionados desde la mirada del sentido común.

Sí mismo ficcional suspendido: La conciencia que se reconoce parte constitutiva del doble imperativo no puede experimentar tensión porque ella misma es la tensión del

encuentro de un aparecer bio-cultural. El único imperativo de vida se muestra doble para la conciencia que es tejido de biología gozosa (*hedoné*) con otras biologías (*ethos*): vida que vive con otras vidas. El sí mismo que interpreta el aparecer del doble imperativo como uno solo experimenta la quietud del yo, una suspensión producto del reconocerse como miembro de la totalidad. La máscara de actuación se inclina ante la máscara ritual.

Sí mismo indiviso: Es el constructo indivisible de bio-cultura capaz de dotar de sentido y contenido a las cosas.

Sí mismo supraindividual: Es el yo trans-individual que formamos a modo de una conciencia universal. No sólo somos individuos sino que somos indivisos con la comunidad. Estamos afectándonos y efectuándonos de modo permanente. Es el otro quien finalmente da cuenta de uno. Somos el relato de otros. El sujeto individual está sujetado por la trama inconsciente que constituye un ámbito de sentido que posibilita su existencia como distinta y única en comunidad. La totalidad del sí mismo supraindividual (sujeto trascendental) sostiene las historias individuales y sobrevive a ellas por medio de la vida que continúa hasta la desaparición de la vida en cápsula cultural.

Sí mismo ficcional tenso: Es cuando la conciencia se percibe distinta a aquello que lo constituye e interpreta el mandato de convivencia como un atentado contra sus intereses personales. Una persona puede ver en el rol protector de la cultura y sus normas un límite al desplazamiento de su propio poder y en ese momento empieza la ilusión de un conflicto de finalidades que neurotiza al sujeto. Ahora experimenta su yo como entre dos mandatos opuestos que lo angostan. En realidad no hay oposición de mandatos pero la ilusión óptica del neurótico es que al haber un mandato “exterior” que presiona hacia

el lado opuesto, experimenta la ansiedad del yo de la que dio cuenta de modo brillante Sigmund Freud. Desde esta perspectiva los mecanismos de defensa no provendrían del yo sino del súper yo.

Sistema de referencia primario: Es un sistema de conductas (pensar, sentir y actuar) orientados en sentido de una “lógica privada” aprendida en los primeros años de vida, en etapas de desarrollo pre-lingüístico hasta los cinco años. Viene a constituir un conjunto de planes de acción que no tienen relación directa con los fines y deberes que recibimos de la sociedad. Es difícil el acceso a este plan que la psicología trata de conocer por medio la hipnosis, de asociaciones libres y sobre todo por medio de la comunicación no verbal. Cuando este sistema domina, la mayoría de personas de su entorno interpretan desde sus sistema de referencia secundario, que el sujeto está actuando de modo “incorrecto”, “equivocado”, ilógico”, “autodestructivamente”, “neuróticamente”, “psicopáticamente”, etc. Podríamos definirlo como un sistema hedonista y antisocial.

Sistema de referencia secundario: Es un sistema de conductas (pensar, sentir y actuar) orientado en sentido de la lógica universal y del “sentido común”. Empieza a estructurarse desde la niñez pero adquiere su forma más desarrollada paralela a la conciencia de peligro que coincide con la pubertad, a partir de los doce años. Constituye un conjunto de aprendizajes normativos que condicionan el tipo de carácter del sujeto. Una excesiva dominancia de este sistema puede generar una sobresocialización que deviene en neurosis de tipo obsesivo-compulsivo, incapacidad para el disfrute y fanatismo (apego a lo literal y al respeto de la norma por la norma misma. Podemos definirlo como un sistema lógico y ético.

Teleoanálisis adleriano: Vertiente de la psicología adleriana fundada por Michael Titz en Alemania. Se trata de una psicoterapia paradójal que analiza las finalidades conscientes y no conscientes para restablecer la dinámica armónica de los sistemas de la personalidad. Conviene aclarar que el sistema terapéutico de Titz no es la tradicional Psicología Individual pero con ella comparte varios aspectos teórico-prácticos. Desde la terapéutica teleoanalítica es posible reconstruir de manera verosímil la equidad de poder de los sistemas referenciales. Además de ello, Titz aporta de modo inédito por medio de la conspiración terapéutica mediante la técnica que procura una alianza con el sistema de referencia primario del paciente. Lo que el sujeto que se ha desviado del sentido común, sufriendo y haciendo sufrir a los demás desde su puro interés individualista y hedonista, adquiere sentido ante un mundo que sobrevalora la actividad en pro de los demás, los valores sociales, las normas y el deber. La cura desde la alianza empática con el sistema de referencia primario, protege de modo paradójico desde una instancia idéntica a la del paciente. El terapeuta se partidiza con el hedonismo y la conducta anárquica del paciente “protegiéndolo desde abajo” y no desde una instancia de autoridad normativa. El PP del terapeuta se alía al PP del paciente riéndose con él. Es decir, reconociéndolo como parte del grupo. Automáticamente sobreviene la cura fundamental que deja el camino abierto a la técnica terapéutica de cualquier escuela. Lo importante es finalmente que el paciente sea reconocido como valioso a pesar de las sanciones externas a su conducta “patológica”, “indeseable” o “imperfecta”. La figura arquetípica, a la vez ejemplar de vida imperfecta lo proporciona la orientación marginal-cismundana en su forma cínica, que utiliza vías paradójicas (irónicas y humorísticas) para vivir más felices, es decir, atendiendo a las finalidades primarias de placer. Sin duda lo marginal-cismundano no se contradice con la vía transmundana. En realidad se trata de vías complementarias vistas a la luz del doble imperativo de la conciencia: La

vía canónica-transmundana permite reflexionar para convivir. La vía cismundana permite vivir, cumpliéndose de este modo el único mandato que constituye el sí mismo personal: VIVE-CONVIVE. Si no hay convivencia se pone en riesgo la existencia del yo. El aspecto marginal-cismundano equivale al sentimiento de inferioridad. El sujeto particular deseante ahora se enfrenta al mundo social en donde tiene deberes y un ego que no sabe jugar y por ello “pierde”: se queda solo, se enferma, se mata o se vuelve loco.

Terapia griega: En el mundo griego antiguo, el término “*therapeia*” se interpreta como una “forma de vida” que lleva a la plenitud, armonía y felicidad. Todo hombre libre entiende la filosofía como terapia. Etimológicamente el término *therapeia* significa “tratamiento”. Proviene del verbo “*therapeuin*” (cuidar, atender, aliviar). Para Senén Vidal (2005) hay una diferencia entre el terapeuta que *cura* (afecciones del alma) y el terapeuta que “sirve” (servidor del Dios verdadero, adorador). Ya desde su origen el término hace referencia a un quehacer que responde a *tendencias transitivas del ser-para-otro* (Lersch) que aplicado al ámbito filosófico adquiere el sentido de autocapacitación para vivir de modo coherente, pleno y feliz. Tal como se indica en el diccionario virtual “etimologias.dechile.net”, el terapeuta (gr. *therapeutes*) proviene de *therapon*, *therapontos* que alude al compañero que *asiste* (dirige, protege y prepara) eficazmente al guerrero. Término asociado a *théraps* (servidor). Al relacionarse con *therapne* que coincide con una de las acepciones de *ethos* (morada) se interpreta como un servidor doméstico que emparentándolo al hitita “*tarpassa*” y “*tarpan*” quedando en evidencia el sentido de sustituto ritual. La terapéutica, deja ver en su origen la imagen recurrente de alguien que asiste a dioses y a hombres. En el ámbito sagrado sustituye al sacerdote y en el mundo humano procura la eficacia del que se atreve a reconocer su

propio valor. Trasladando el término *therapeia* al modo de vida coherente de la filosofía marginal griega se puede entender como el cuidado de uno mismo para lograr el autoconocimiento. La esencia del estilo de vida filosófico consiste en permanecer en la coherencia o lo que es igual, a vivir en autenticidad, entendida esta como ser consecuente, no contradecirse, actuar en función de principios y razones. En el contexto griego se evidencia una coincidencia en la comprensión metafísica del mundo en donde cada persona tiene una concepción global de esa comprensión metafísica. En este sentido, la *therapeia* está vinculada con la naturaleza y el cosmos, con la virtud, la valentía y la conciencia de un mundo pleno de sentido.

Terapia psicológica: proceso interaccional de terapeuta y paciente a través de la aplicación de técnicas basadas en conocimientos que tienen por finalidad solucionar problemas. Requisito para la realización de psicoterapia es que el terapeuta tenga conocimientos suficientes para facilitar el cambio y sea diestro en la utilización de técnicas indicadas para cada caso. Del paciente se espera que tenga disposición de cambio y capacidad suficiente para darse cuenta de cuál es su problema real. En toda psicoterapia hay una concepción del hombre que se valida en el conjunto de técnicas comprobadas. La psicoterapia actual es la *therapeia* (el tratamiento) que ha transitado como *estilo de vida* en la filosofía antigua, adquiriendo un matiz diferente en su paso por la modernidad. La *therapeia* de la actualidad se aplica en función de una *razón instrumental* (Max Weber, Jürgen Habermas) que ha puesto su acento en la adaptación acrítica del individuo al sistema y no en el profundo sentido del término. El resultado es una praxis psicológica reducida a un conjunto de técnicas anti-síntoma que aumentan la productividad y autoconfianza del sujeto que ha asumido como cierta la ideología implícita del “tecno-terapeuta”.

Terapéutica neo-adleriana: El conjunto de terapias que ponen el acento en la dimensión social del yo y su capacidad de autonomía respecto a sus deseos inconscientes. La teoría adleriana puede iniciar el camino terapéutico de diversa orientación. Por ejemplo involucra a toda la gama de psicologías que se autodenominan “neo-psicoanalistas”, “existencial-humanistas” y “cognitivo-conductuales”. Las que considero más representativas son el Análisis Transaccional de Eric Berne, y la Terapia Racional-Emotiva de Albert Ellis. En la línea de sucesión directa desde Alfred Adler, están la Terapia Dialéctica de Fritz Künkel y el Teleoanálisis Adleriano de Michael Titze.